Willens- und Charakterbildung

bei

Johann Ludwig Vives

(1492—1540).

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Hohen philosophischen Fakultät der Königl. Universität Breslau

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

vorgelegt von

Georg Siske.

Dienstag, den 12. September 1911, vormittags 11 Uhr
in der Aula Leopoldina der Universität

Vortrag:

Das Problem des Angeborenen in der neuen Philosophie und Pädagogik.

Druck von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Königl. Universität Breslau.

Referent: Professor Dr. Baumgartner.

Dieses Heft erscheint gleichzeitig als Nr. 460 des Pädagogischen Magazins im Verlag von Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann) in Langensalza.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

I. Allgemeine Einleitung 1
Voraussetzung und Grundlagen der Willens- und Charakterbildung.

II. Spezielle Einleitung 3
Grundauffassungen über das Ziel der Willensbildung und über die Berücksichtigung der Willensmotive in der Geschichte der Pädagogik.

I. Teil. **Vives' Psychologie.**

Auffassung der bedingenden Elemente psychischen Lebens . 6

A. Vives' Methode 8
I. Stellung zu den Wissenschaften überhaupt. II. Gegensatz zur spekulativen Methode. III. Anwendung empirischer und induktiver Forschung. IV. Induktion und Deduktion.

B. Vives' Stellung zur Wissenschaft der Psychologie im allgemeinen 15
Notwendigkeit einer psychologischen Basis für Pädagogik und Ethik.

C. Die Psychologie des Vives in Anlehnung an seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt 19
Unterscheidung eines sinnlichen und geistigen Erkennens. I. Sinnliche Wahrnehmungstheorie: Rezeptivität der Sinne. Erkenntnisobjekte. Sinnestäuschungen. II. Innere Wahrnehmung: a) Des niederen Seelenbestandteiles oder der animalen Seele. Einbildungskraft (Fassungsvermögen). Phantasie. Verhältnis zwischen sinnlichem und rein geistigem Bewußtsein. Sinnliches Urteilsvermögen. b) Des vollkommenen Seelenbestandteiles oder der rationalen Seele. Gedächtnis. Verstandestätigkeit. Wille. III. Verhältnis von Intellekt und Willen. IV. Das Gefühlsleben.

II. Teil. **Die praktische Philosophie.** Seite

A. Problem der angeborenen Ideen 39
Lumen naturale.
B. Prinzipien von Vives' Ethik 45
Neigung zum Guten. Sittliches Gefühl und Bewußtsein. Wurzel ethischer Grundsätze.
C. Ethik als Objekt des Wissens und Glaubens 49
Gotteslehre. Verhältnis von Theologie und Philosophie. Ethik Erziehung zur Tugend.
D. Vives' altruistischer Standpunkt 55
Das vivianische Erziehungsideal. Erziehung zur Selbsterkenntnis a) durch Leibes-, b) durch Seelenkultur. Tugendhafte Gesinnung Ziel der Willensbildung. — Ethische Orientierung von Vives' Pädagogik.

III. Teil. **Die psychischen Erscheinungsformen und die Erziehung des Willens und Charakters.**

A. Sittliche Einsicht als Wertmaßstab unseres Wollens und Handelns 62
I. Ihr Erwerb: a) durch synthetische Verstandeserkenntnis, b) durch praktisches Urteilen. II. Verstandeserkenntnis und konkrete Sittlichkeit. III. Der Geschichtsunterricht als Erziehungsmittel.
B. Willensbildung durch Einwirkung auf das Gefühlsleben . . 69
Das religiöse Gefühl. Mitgefühl und Ehrgefühl. Das sittliche Gefühl.
C. Verstandesbildung als wesentlichstes Mittel zur Willensbildung 73
Ausbildung der Urteilskraft. Bedeutung der Apperzeption. Studium der Logik (Mittel für Klarheit der Anschauungen und Vorstellungen). Werturteil. Erwerb weltlicher Kenntnisse. Lob, Tadel, Strafe. Pflege körperlichen Wohlbefindens.
D. Unmittelbare Einwirkung auf den Willen 79
Übung und Gewohnheit. Ideenassoziation. Macht des Beispiels. Gelingende Tätigkeit. Motive zu wertvollem Handeln. Gute Lektüre. Andere prophylaktische Mittel. Übung in der Gemeinschaft. Pflege des Körpers, körperliche Übungen und Spiel.

Schlußbetrachtung 87

Einleitung.

I. Voraussetzungen und Grundlagen der Willens- und Charakterbildung.

Die Frage nach dem Wesen und Inhalt des Sittlichen wurde bereits von griechischen Denkern[1]) in übereinstimmender Weise dahin beantwortet, daß der menschliche Wille in seinem Betätigungsdrange dem Einfluß und der Macht unterstellt werden müsse, die vernünftige Überlegung und richtig geleitete Erkenntnis im Gefolge haben. Durch eine solche vernunftgemäße Führung des Lebens werde für den Menschen wahre Glückseligkeit gewährleistet und ein harmonisch durchgebildetes Menschentum ermöglicht.

Das sittliche Ideal basierte somit auf einer vernünftigen »Selbstbestimmung«, deren Voraussetzung eine gründliche »Selbstbesinnung« bildete, indem die Autorität der vernunftgemäßen Einsicht auf Grund eines besonnenen Abschätzens von Gut und Böse mit Notwendigkeit gebot, das zu ergreifen, was man für das Wertvollere erkannt hat.

Naturgemäß mußte das seelische Streben, das auf die Erreichung dieses Wertvollen, auf die Verwirklichung bezw. Nichtverwirklichung der vorgestellten Inhalte zielt, überall da, wo es sich darum handelte, durch Erziehung

[1]) cf. *Fr. Jodl*, Ethik, geschichtl. Abr. in Reins Encycl. Bd. 2, S. 627 f.

und Bildung dem menschlichen Geiste eine bestimmte Richtung zu geben, eingehendere Berücksichtigung erfahren. Man erkannte in der Tat sehr bald die hervorragende Bedeutung einer Beeinflussung der Willensmotive, d. h. der auf dem Zusammenhang von Vorstellungsinhalten, Gefühlen und Willensregungen beruhenden Voraussetzungen des Willenslebens, weil man einsah, daß nur hierdurch eine gewisse Bestimmbarkeit der Willensrichtung oder der versittlichenden Kraft im Menschen gesichert wurde, und man schnitt dementsprechend auch die Erziehung zu.

War man sich aber auch in der Einschätzung des sittlichen Ideals der menschlichen Persönlichkeit insofern einig, als man die Pflege des Willens mit dem Ziele einer Versittlichung des werdenden Menschen seit jeher in der Erziehung anstrebte, so herrschte doch betreffs der für die Gesetze der Willensbildung notwendigen Basis und betreffs des sittlichen Wertes der bildenden Prinzipien, die bald höher, bald niedriger veranschlagt wurden, keine Eindeutigkeit. Besonders konnte in der Beurteilung des Wechselverhältnisses zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit keine solche Übereinstimmung erzielt werden. Ja selbst, als Aristoteles den Gegensatz zwischen beiden Begriffen zu vermitteln gewußt hat,[1]) wurde zwar das Problem des Ursprungs sittlicher Normen unter einem weiteren und einschneidenderen Gesichtspunkte gestellt, aber eine allgemeine Verständigung in der Behandlung desselben wurde nicht erreicht.

Man verknüpfte schon früh Prinzipien des sittlichen Lebens mit Problemen der Metaphysik, mit eigenen wissenschaftlichen Anschauungen oder mit Kulturanschauungen seines Zeitalters. So aber kam es, daß sich in der Auffassung der ethischen Probleme selbst

---

[1]) Im 10. Buche der Nikomachischen Ethik, Kap. VII. cf. *ΗΟΙΚΩΝ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΩΝ I ζ* Aristotelis Opera Omnia, Paris 1850, II, S. 124. cf. auch *Rein*, Encycl., Bd. 2, S. 628.

sehr bald verschiedene Richtungen herausbildeten, von denen eine in der platonischen und stoischen Schule ausgeprägte spekulative und eine in Anlehnung an Demokrit, Epikur und besonders an Aristoteles mehr auf die praktische Lebensbetätigung zugeschnittene empirische, die nachhaltigste Wirkung ausübten.

II. Grundauffassungen über das Ziel der Willensbildung und über die Berücksichtigung der Willensmotive in der Geschichte der Pädagogik.

Mit der im vorigen Abschnitt beleuchteten Tatsache, sowie mit der nicht immer bestimmt und gleichmäßig erkannten gegenseitigen Abhängigkeit des Willens von der Erkenntnis einerseits und der Erkenntnis vom Willen andererseits, ist noch eine andere Erscheinung verknüpft. Es gab und gibt Erzieher, ja ganze Perioden in der Erziehungsgeschichte, in denen bei der Willensbildung in einseitiger Weise besondere Motive und Voraussetzungen des Willens eine größere oder geringere Berücksichtigung finden, und die dementsprechend die Übung der zur Willens- und Charakterbildung notwendigen Stücke und die Erziehung beeinflussen.

Abgesehen von der Richtung des extremen Voluntarismus, der im Wollen die Grundkraft der Seele erblickt,[1])

---

[1]) Einen, wie *O. Willmann* ausführt, einseitigen Voluntarismus vertritt schon der berühmte Scholastiker Duns Skotus mit seinem Satz: »Tota animae natura voluntas est.« Daran erinnert unter den neueren Vertretern der voluntaristischen Richtung die Erklärung von *Fr. Paulsen*, daß der Wille »der ursprüngliche und in gewissem Sinne konstante Faktor des Seelenlebens« sei, während einer der namhaftesten Gelehrten der Gegenwart, *W. Wundt*, dem Willen die Erkenntniskraft koordiniert, wenn er »das Wollen in Verbindung mit Gefühlen und Affekten einen ebenso unveräußerlichen Bestandteil der psychologischen Erfahrung, wie Empfindung und Vorstellung« nennt. cf. *Willmann*, Die Zusammengehörigkeit der Gemüts- und Willensbildung, in III. Jahrb. d. Vereins f. christl. Erziehungsw., 1910, S. 10.

die nicht von Vorstellungen determiniert wird, sondern von der letztere vielmehr abhängen, sucht man auf der einen Seite durch Bevorzugung der Elemente des Denkens, wie es z. B. in der Pädagogik des Sokrates[1]) der Fall ist, ja bisweilen sogar durch eine ausschließliche Pflege der Verstandeskultur, auf den Willen einzuwirken. Bei anderen wiegt mit Berufung auf die in der Vermittlung des Wertes oder Unwertes der Dinge liegenden großen teleologischen Bedeutung der Gefühle und Strebungen

---

[1]) Wenn Sokrates die Ansicht vertrat, daß Tugend Wissen sei und gelehrt werden könne, so ist freilich zu berücksichtigen, daß dieser erste große Pädagoge, den die Denk- und Erziehungsgeschichte kennt, dabei durchaus nicht an eine theoretische Wissenschaft im Sinne eines bloß logischen Verstehens dachte, sondern daß seine Moralpsychologie bereits ihr Hauptaugenmerk nicht so sehr auf das Wahrnehmen und Denken als auf das Begehren richtete. »Sokrates' Bestrebungen, seine Mitbürger zur Tugend anzuleiten, waren im Grunde auf Charakterbildung gerichtet,« *) und es war diesem Weisen klar, daß sittliche Kultur nicht durch Lehren und durch das geistige Aufnehmen ethischer Maximen eingeflößt, sondern durch freie Selbsttätigkeit gefördert werden könne. Aber im bewußten Gegensatz zur sophistischen Lehre von der Subjektivität der Erkenntnis, die mit der Allgemeingültigkeit des Erkennens auch die Allgemeinheit des sittlichen Gesetzes und damit die Verbindlichkeit sittlicher Vorschriften überhaupt negierte, versuchte Sokrates wissenschaftlich die Anschauung zu begründen, daß das sich auf ein allgemeingültiges logisches Bewußtsein stützende begriffliche Erkennen notwendig sei, um das Wesen eines Dinges zu verstehen. Darnach war auch Tugend Erkenntnis ihrer Wesenheit, die Einsicht in die Tauglichkeit und praktische Richtigkeit auf dem Gebiete des sittlichen Handelns. Sokrates ging darauf aus, im Menschen durch erzieherisches Selbstdenken, durch innere Selbsttätigkeit das Erkennen des Guten oder das sittliche Bewußtsein zu entwickeln. Und weil hiermit auch zugleich die Aufgabe verbunden war, »die Unerschütterlichkeit des wahren Wissens auf das Streben und Wollen zu übertragen«,*) so stand bei einer derartigen zumeist rationalistischen Auffassung der Ethik für Sokrates zum Zwecke der Willens- und Charakterbildung in gewisser Hinsicht naturgemäß das intellektuelle Motiv im Vordergrunde.

*) cf. *Willmann*, Aristoteles als Pädagoge u. Didaktiker (1910), S. 65 ff.

die Betonung einer rein gefühlsmäßigen[1]) Erziehung vor, durch die unsere Willensrichtung bestimmt werden soll.

[1]) Ein typisches Beispiel für diese Erziehungsrichtung ist Rousseau. Dieser erhob das Gefühl, indem er aus ihm, als dem angeborenen Prinzip, die Ideen des Guten und Bösen, des Willens, der Seele, selbst Gottes hervorgehen ließ, zu einer dem Verstande gegenüber selbständigen, ja wertvolleren Seite der geistigen Natur und machte es damit zur wesentlichen Basis der Moral und Religion. — cf. *Fr. A. Hüller* (Diss. 1898), Natur- und Gesellschaftsprinzip in R.'s Pädagogik.

I. Teil.

Vives' Psychologie.

Im Folgenden wollen wir den Weg und das Ziel versittlichender Bildungsarbeit nach den Theorien eines in dieser Richtung fast gar nicht gewürdigten Meisters der Erziehungskunst, nämlich des Spaniers *Joh. Ludwig Vives*[1]) (1492—1540), erörtern, der noch den jüngeren und außerdeutschen Humanisten angehörend, als überaus fruchtbarer und gelehrter Schriftsteller ganz besonders auf dem Gebiete der Pädagogik einen weitgehenden Einfluß auf die Folgezeit ausübte.

Wir werden demnach unser Augenmerk auf die von dem genannten Pädagogen und Philosophen[2]) vertretene Auffassung der den Willen bedingenden Elemente

---

[1]) Auf die Angabe biographischer Einzelheiten dürfen wir hier verzichten. Über Vives' Biographie orientiert vortrefflich der in dieser Hinsicht grundlegende Artikel »Vives« von *Lange* im IX. Bd. der Encyclop. von Schmid, ferner die Dissert. von *Kuypers* § 1—5, *Hoppe* S. 4—8 u. a.

[2]) Die wissenschaftlichen Bestrebungen des Vives waren nicht nur pädagogischen und literarischen Charakters, sondern trugen auch ein starkes philosophisches Gepräge. Man merkt, abgesehen von einzelnen in der damaligen Anschauungsweise begründeten Besonderheiten, auf Schritt und Tritt in seinen Schriften, mit wie gediegenem philosophischem Rüstzeug unser Gelehrter versehen war. Schon *Gassendi* bekannte, daß er unter dem Einflusse des »ernsten, logische Schärfe stets mit Strenge des sittlichen Urteils verbindenden Ludwig Vives« gestanden habe. cf. *Lange*, Gesch. d. Materialismus, Bd. 1, S. 227.

psychischen Lebens zu richten haben. Denn diese psychischen Gesetze bilden doch als die Voraussetzungen der Willensfunktionen auch die Grundlage für die von Vives aufgestellten Prinzipien der Willens- und Charakterbildung.

Nach dieser rein psychologischen Darstellung müssen die Beziehungen aufgedeckt werden, in denen die grundlegenden psychologischen Begriffe zu den ethischen Anschauungen, d. h. zu der praktischen Philosophie unseres Autors stehen. Wir werden die Maßstäbe berücksichtigen, denen er sittliche Geltung zuschreibt, weil er auf Grund dieser Wertungen die Grundsätze, die Gesinnung und die hieraus resultierenden Handlungen des Menschen im Hinblick auf dessen Bestimmung zum zweckvollsten Dasein einschätzt.

Aus einer solchen Betrachtung wird sich ergeben, welche Wichtigkeit Vives der Willensbildung beilegt, und welche Seite des Seelenlebens von ihm als hauptsächlichste Triebfeder des Willens angesehen wird.

Daneben werden wir auch des Vives Stellung zur Erkenntnistheorie und im Zusammenhange mit seiner Ethik seinen Auseinandersetzungen mit der Theologie Beachtung schenken müssen. Schon in der nachdrücklichen Betonung der Notwendigkeit, aber auch der Sicherheit, welche die Selbsterkenntnis der seelischen Zustände vor dem anderen Erfahrungswissen nach Vives voraus hat, liegt die erkenntnistheoretische Bevorzugung und die methodologische Verwertung der erfaßten Vorgänge unserer Bewußtseinswelt. Was die Gotteslehre angeht, so ist für Vives, ähnlich wie für Aristoteles in der »πρώτη φιλοσοφία« der Gottesbegriff als der Inbegriff allgemeinster und höchster Prinzipien Krone aller Philosophie überhaupt und somit auch Richtschnur für seine Moralphilosophie oder Ethik.

Wie sich demnach ein näheres Eingehen auf die Philosophie des Vives und deren Verständnis als unerläßliche Bedingung für die in unserer Aufgabe zu behandelnden

Probleme herausstellt, so muß auch einiges über das Verhältnis dieses Mannes zu den Wissenschaften im allgemeinen voraufgeschickt werden, weil dadurch seine Stellung zu den von uns vor allem zu berücksichtigenden Disziplinen, der Psychologie und Ethik, um so schärfer hervortritt.

A. Vives' Methode.

I. Stellung zu den Wissenschaften überhaupt.

Vives hat nicht nur die Wissenschaft der Scholastik seiner Zeit beherrscht, sondern sich durch gründliche humanistische Studien der antiken Klassiker ein staunenswertes Wissen erworben, das sich bei ihm mit einer scharfen Urteilskraft paarte. Selbst *Erasmus*, ein älterer Zeitgenosse und Lehrer von ihm, stellt, obwohl sonst karg mit seinem Lobe, den Kenntnissen unseres Gelehrten ein höchst ehrenwertes Zeugnis aus.[1])

Lange, der Vives mit »zu den Begründern der historisch-kritischen Methode« zählt, sagt von ihm, daß er zwar »auf diesem Gebiete weniger hervortritt«, doch nur, weil ihn sein philosophischer Geist weitertrieb zur Verallgemeinerung und zur gründsätzlichen Auffassung der Frage nach der wissenschaftlichen Methode überhaupt.«[2])

In der Vorrede zu seiner Abhandlung »Über den Unterricht in den Wissenschaften«[3]) (1531) stellt Vives sein Verhältnis zu den Wissenschaften selbst klar. Darnach versucht er, im Fahrwasser des Humanismus segelnd, trotz seiner angeblichen Verehrung des Aristoteles durch den Hinweis auf Widersprüche bei dem griechischen

---

[1]) *Erasmus* sagt in einem Briefe aus dem Jahre 1518 an den englischen Staatsmann Thomas Morus: »Noch hat er, glaube ich, das 26. Lebensjahr nicht zurückgelegt, und doch gibt es keinen Teil der Philosophie, in welchem er nicht Kenntnisse besitzt, die das gewöhnliche Maß weit überschreiten.« cf. Ausgewählte Schriften des Desid. Erasmus v. Rotterdam, 8. Bd. der Bibliothek d. k. Pädag., Teil I, 1896.

[2]) cf. *Lange*, »Vives«, IX. Bd. in Schmids Encyclop., S. 780 ff.

[3]) cf. Op. I, S. 324.

Denker[1]) die damals übliche Meinung zu widerlegen, es gebe über Aristoteles hinaus keine weitere Erkenntnis der Dinge. Haben auch schon vor Vives einzelne Vertreter der humanistischen Richtung, des Buchwissens überdrüssig, laut und leidenschaftlich den Ruf erhoben, man müsse wieder zu den Sachen zurückkehren, so ist hinsichtlich des auf echte und vorurteilslose Erkenntnis des Menschen und der Natur gerichteten energischen Strebens Vives für die spätere Zeit geradezu vorbildlich geworden.[2])

Er könne sich, so lautet sein Geständnis über die Motive seiner Methode, freilich nicht verhehlen, daß der Schritt, die durch Jahrhunderte geheiligten Schriftsteller der Alten anzugreifen, ein gewagter sei. Auch müsse er eines Aristoteles »Geist, Fleiß, Sorgfalt, Urteil in ihrer Anwendung in den Wissenschaften vor allen anderen in hohem Grade bewundern, jedoch sei es vom Standpunkt der Wissenschaften falsch, sich stillschweigend mit der Autorität der großen Schriftsteller zu begnügen und alles auf fremden Glauben anzunehmen.[3])

Dieser kritische Zug seines Geistes und der Zweifel an der Autorität mag sich bei Vives auch noch mehr während seines mehrmaligen Aufenthaltes in England unter dem Einflusse der Ideen des Philosophen Roger

---

[1]) Vivis, Op. I, 488: Multum enim tum eruditionis habent, ut illius omnia, tum ingenii, sed obscuritatis quoque plurimum: quin illae Aristotelicae subtilitates, atque adeo non raro quoque praetenues minutae, frangunt ingenii aciem, ac retendunt.

[2]) cf. *Lange*, Gesch. des Materialism., S. 527 f., wo es heißt: »Vives, einer der hellsten Köpfe seines Jahrhunderts, ist für diese Zeit als der bedeutendste Reformator der Philosophie und als ein Vorläufer des Cartesius und des Bacon zu betrachten.«

[3]) cf. Vivis, Op. I, 324 (Praef. in libr. d. Disc.): »Qui scriptoribus aevo consecratis audeam repugnare . . . Aristoteli in primis, cuius ego in humanis artibus ingenium, industriam, diligentiam, iudicium unice praeter ceteros et admiror et suspicio« . . . »Porro de scriptis magnorum autorum existimare multo est litteris conducibilius, quam autoritate sola acquiescere et fide semper aliene accipere omnia.«

Bacon († 1294) entwickelt haben. Wie Roger erblickt auch Vives in »der kritiklosen Hingabe an die herkömmlichen Autoritäten ein verhängnisvolles Hindernis der Wahrheitserkenntnis und erkennt mit starkem Sinn für die Verschiedenheit äußerer und innerer Erfahrung im Gegensatz zu spekulativer Methode das Heil der Wissenschaften in dem der Dialektik gegenüberstehenden empiristischen Verfahren.« [1])

II. Gegensatz zur spekulativen Methode.

Gerade in dieser von der damals üblichen wissenschaftlichen Methode abweichenden Tendenz besteht der wesentliche Unterschied zwischen Vives und der aristotelisch-scholastischen Wissenschaft. Statt der alleinigen Beschränkung auf Aristoteles verlangt er eigene Forschung,[2]) statt fertiger metaphysischer Theorien fordert er, von der Renaissancestimmung und der von ihr vertretenen praktischen, pädagogisch-religiösen Tendenz mächtig durchdrungen, eine auf Empirie und Denken beruhende Grundlage der Wissenschaft, insbesondere der von der menschlichen Seele.

Im Gegensatz zur traditionellen Überlieferung des Wissens, zur Annahme der fertigen Resultate bloßen literarischen Studiums, die ohne kritische Prüfung gegenüber falschen Übersetzungen und irrigen Erläuterungen

---

[1]) Auch Roger verwirft schon, wie *Baeumker* dartut, »das gewohnheitsmäßige Zutrauen auf unzulängliche Autoritätsbeweise« mit Berufung auf den berühmten Spruch Platos, »daß ihm Sokrates lieb, aber noch lieber die Wahrheit sei«. cf. hierzu wie überhaupt über die Anlehnung »des mittelalterlichen Philosophierens und seine Hingabe an die Autorität der griechisch-römischen und patristischen Denker« *Cl. Baeumker*, Die europäische Philos. d. Mittelalt., ferner *Eisler*, wo es ebenfalls heißt: »Von den Vertretern mittelalterlicher Philosophie wandeln in Bahnen eines kritizistischen Empirismus Wilh. v. Occam und Roger Bacon. Fortgesetzt wird diese Richtung von Vives.« *Eisler*, Wörterb. d. phil. Begr.

[2]) Freilich vermag auch Vives, wie wir noch sehen werden, sich des gewaltigen Einflusses des Stagiriten nicht völlig zu entziehen.

angenommen werden, hält Vives die Rückkehr zur Natur und zu den Dingen, der unmittelbaren Quelle all unseres Wissens, für geboten. Wir sind in der Lage, so erklärt er weiter, besser über die Vorgänge der Natur und des Lebens zu urteilen als Aristoteles, Plato oder irgend ein anderer antiker Autor, weil wir in unserem wissenschaftlichen Streben unterstützt werden von einer jahrhundertelangen Erfahrung und Beobachtung dieser wichtigen und dunklen Dinge, die durch ihre Neuheit den Alten eigentlich weit mehr Verwunderung einflößten, als wissenschaftliche Kenntnisse erzeugten.[1])

Natur und Leben bedürfen darum einer gründlichen neuen wissenschaftlichen Untersuchung auf der Basis eigener Erfahrung und sorgfältiger Beobachtung, um in ihrem Zusammenhange verstanden werden zu können. Unser wissenschaftliches Streben muß gleichsam ein Feldzug sein, der zur Befreiung der Wahrheit unternommen wird.[2])

III. Anwendung empirischer und induktiver Forschung.

Entsprechend seiner Betonung und Wahl der Erfahrung als Ausgangspunkt unseres Wissens schreibt Vives als Weg, auf dem man in den Besitz bestimmter Erkenntnis gelangt, zunächst die Anwendung induktiver Forschung vor. Auch durch diese mit der Idee des Selbstdenkens eng verbundene Neuerung in methodischer Hinsicht ist Vives, obwohl bedeutende Forscher den vor-

---

[1]) cf. Viv., Op. I, S. 324 f.: »Ut appareat posse nos, si modo applicaremus eodem animum melius in universum pronunciare de rebus vitae ac naturae, quam Aristotelem, Platonem, aut quemquam antiquorum: videlicet post tam longam maximarum et abditarum rerum observationem, quae novae illis ac recentes admirationem magis pariebant, sui quam cognitionem adferebant.«

[2]) cf. De Discipl. II, lib. IV, Viv. Op. I, S. 489: »Disputationes et studiorum collatio pertinebunt . . . ad verum intuendum, quod est pretium operae amplissimum: ut sit quaedam quasi militia ad eam asserendam.«

geschlagenen Weg bereits vor ihm gegangen sind, dennoch bahnbrechend für viele geworden.

Die Notwendigkeit dieser seiner Methode folgert er auch aus dem Moment, daß durch die Eigenart der Kinder unser Geist schon von der Natur selbst darauf hingewiesen werde, mit Einfachem zu beginnen und zum Zusammengesetzten überzugehen.[1]) Also nicht etwa begriffliche Deduktion, sondern anschauliche Induktion ist das erste wesentliche Erfordernis wissenschaftlicher Forschung. »All unser Erkennen ist ein Anschauen, das entweder an dem Dinge hängt, ähnlich wie das Auge auf der Mannigfaltigkeit der Farben haftet oder der Geist auf den Tatsachen, oder das irgend ein Ziel im Auge hat.[2])

IV. Induktion und Deduktion.

Wie nach Aristoteles der Erkenntnis des Allgemeinen eine Erkenntnis der Einzeldinge durch die Sinne vorauf-gehen muß, so sind auch für Vives »die ersten Lehrer des Menschen die Sinne«.[3])

Durch diese Formulierung verwirft Vives aber keineswegs etwa die Deduktion. Auch er weiß, daß »der Gegenstand der Wissenschaft das Allgemeine ist, während

---

[1]) cf. De Anima II, Viv. Op. II, S. 530: »Cursus discendi est ex sensibus ad imaginationem ab hac ad mentem: qualis est et vitae et naturae. Itaque a simplicibus progressio fit ad coniuncta, a singulari ad universale. Quae est annotare in pueris, qui . . . primum exprimunt partes separatas singularum rerum, deinceps coniungunt et copulant . . . Itaque primi magistri sunt sensus in quorum domo est conclusa mens.«

[2]) cf. De Disc. II, l. I, Viv. Op. I, S. 439: Sed nostra omnis cognitio velut inspectio est quaedam: quae vel ibi sistit in contemplatione cuiusque rei, ut dum oculus varietatem colorum intuetur, et animus memoriam rerum gestarum vel in finem aliquem respicit ac scrutatur.«

[3]) cf. Anm. 1, ferner De Disc. II, lib. IV, Op. I, S. 486: »Initio exhibenda sunt facillima, id est sensibus ipsis pervia. Hi sunt enim ad cognitionem omnem aditus.«

das Einzelne nur der Freude der Anschauung dient,[1]) auch er kennt eine Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, womit freilich immer dasjenige Verfahren notwendig verbunden sein muß, wonach man allgemeine Sätze mit notwendiger Gültigkeit gewinnen kann, d. i. die Induktion. »Der menschliche Geist«, erklärt er ausdrücklich, wendet zunächst die Induktion an, kehrt aber dann von dem dadurch gewonnenen Resultate deduktorisch zum Einzelnen zurück.[2])

Mit packender Klarheit geht diesem wissenschaftlich geschulten Kopfe der Gedanke der Notwendigkeit einer Vereinigung von induktiver und deduktiver Methode auf, um das Ziel der »Naturwissenschaft«, d. h. »die Erforschung des Zusammenhanges der Dinge und der sämtlichen Funktionen, die aus der Natur eines Wesens entstehen,[3]) zu erreichen. So ist das oberste Ziel dieser Wissenschaft, die Vives mit Aristoteles auch »die erste Philosophie« nennt, eine »über die sinnliche Wahrnehmung, deren verwickelter Weg viele Krümmungen hat, hinausgehende Erhebung zu den Gründen und Anfängen der Dinge und zu einem allgemeinen Blicke über das Einzelne.[4]) Denn die Dinge der Sinnenwelt sind veränderlich und der Zeitlichkeit unterworfen, nur die der intellegiblen Welt sind konstant und ewig«.[5])

---

[1]) cf. De Disc. II, l. IV, Viv. Op. I, S. 488: »In quibus generalibus est doctrina, sicut in singularibus delectatio: illud enim est mentis, hoc sensus.«

[2]) cf. De Anima II, Viv. Op. II, S. 530: »Tum ex singularibus mens colligit universalia, unde ad singularia rursum ex universalibus revertit.«

[3]) cf. De Disc. II, l. IV, Op. I, S. 487 f.: Prima philosophia scrutatio videlicet et concretionis corporum, et actionum omnium quae ex intimis rei cuiusque naturaliter oriuntur.«

[4]) De Disc. II, lib. IV, Viv. Op. I, S. 488 . . . »ingenii attolentis se, ac erigentis supra sensus ad causas rerum ac primordia, ad collectionem universalis ex singulis« . . . »via sensuum, quae hos habet Meandros.«

[5]) cf. De An. II, Viv. Op. II, S. 532: »Res vel sunt naturae huius mutabilis ac temporariae, vel illius immutabilis ac perpetuae.«

Zwar sind »die ersten Beobachter von Erfahrungen auch die ersten Erfinder der Wissenschaften«, »wissenschaftliche Erkenntnis aber,« so fährt Vives fort, »ist erst das, was wir mit guten Sinnen und mit Hilfe eines geeigneten Mediums wahrgenommen haben, ferner das, wozu uns die klare Vernunft, eng verknüpft mit der ganzen eigentümlichen Richtung unseres Geistes, führt.«[1])

Durch ein solches Verfahren erstrebt Vives fast genau wie hundert Jahre später *Galilei*[2]) als Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis jene bekannte Vereinheitlichung ihres Gesichtspunktes. Denn dadurch, daß auf Grund des mit Hilfe der Induktion gewonnenen Tatsachenmaterials der »urteilsfähige« Geist der »klaren Vernunft« in scharfsinniger Folgerung »zum Ausgangspunkte zurückkehre, also von a nach b und wiederum von b nach a«,[3]) wird die durch das induktive Verfahren aus einzelnen Objekten und Tatsachen sich ergebende allgemeine Regel verbunden mit der deduktiven Methode oder mit dem Ableiten der besonderen Fälle aus dem allgemeinen Satze.

Allerdings muß gegenüber dem von seiten des Vives angebahnten energischen Versuch der Begründung und Anwendung einer neuen Methode wissenschaftlicher Beobachtung und des Experiments, die eine epochemachende Wirkung erst ein Jahrhundert später eben durch die gleiche Lehre Galileis sowie auch durch die Methode eines Bacon von Verulam († 1628) zeitigte,[4]) bemerkt werden,

[1]) cf. De Disc. II, l. I, S. 439 u. 440: »Itaque primi illi observatores experimentorum . . . primi sunt inventores artium.« . . . »Ego vero cognitionem eam demum voco, quae sensibus bene affectis et in apto medio, accipimus; tum quo nos vel evidens producit ratio, et vel cum natura ingenii nostri ita coniuncta, ut nemo eam non admittat.«

[2]) In seinem 1632 erschienenen »Dialog über die beiden Weltsysteme«; Vives Werk über die Wissenschaften erschien Juli 1531.

[3]) cf. Anm. 1, S. 14, Teil II, ferner De Disc. II, l. IV, Op. I, S. 488: . . . »Progrediendum aliquo usque, inde codem revertendum unde veneras: ab a ad b, rursum à b ad a.«

[4]) cf. Bacon, Nov. Org. (Ed. Thom. Fowler 1889) Aphor. IX bis XIX, S. 196 ff. Hier verbindet Baco mit der Klage, »daß die

daß für Vives von autoritativen Mitteilungen diejenigen, welche als religiöse Offenbarungen der göttlichen Autorität entstammen, unbestrittene Gültigkeit haben. Ferner ist zu bedenken, daß Vives, wenn er auch mit großem Interesse modernen Problemen der damaligen Wissenschaft sich zuwendet, erst noch auf der Grenze zweier Zeitalter steht und doch noch an den Stoffen und Problemen der mittelalterlich-scholastischen Philosphie haftet. Man kann des öfteren beobachten, wie seine Anschauungen, auf dem Boden der letzteren wurzelnd, mit dem seit Beginn der humanistischen Strömung zur Herrschaft gelangten Rationalismus streiten. Selbst seine aus der Scholastik überkommenen philosophischen Anschauungen tragen die verschiedenen und mannigfachen Züge seiner Zeit, und nicht zum wenigsten ist dies bei seiner Psychologie der Fall.

B. Vives' Stellung zur Wissenschaft der Psychologie im allgemeinen.

Als nächster Schritt ergibt sich aus den in der Einleitung dargelegten Gründen die Notwendigkeit einer Vergegenwärtigung des Verhältnisses unseres Pädagogen zur psychologischen Wissenschaft. Seine Seelentheorie, auf die hier genauer deshalb eingegangen werden muß, weil sie ja doch nach Vives selbst die Voraussetzung für ein klares Erfassen des uns zur Aufgabe gestellten Problems bildet, befindet sich einmal in starker Ab-

---

Ursache und die Wurzel aller Übel der Wissenschaften« (Aph. IX) auf einseitiger Überschätzung der Verstandeskräfte beruhe, mit der zugleich die Vernachlässigung »eines gründlichen Studiums der Naturerkenntnis und die Untauglichkeit der gewohnheitsmäßigen scholastischen Logik« (Aph. XI) Hand in Hand ginge, die Forderung neuer Erkenntnisprinzipien. »Der einzige wahre, leider aber unversuchte Weg« (Aph. XIX) »zur Erkenntnis der Prinzipien der Wissenschaft zu gelangen, ist nur einzig und allein die Induktion« (Aph. XIV), »die von dem uns lediglich durch Erfahrung gegebenen Einzelnen zu allgemeingültigen Grundsätzen fortschreitet XIX.«

hängigkeit von der aristotelischen Psychologie. Diese wird nach dem Bekanntwerden des gesamten Aristoteles vom 13. Jahrhundert ab die wissenschaftliche Psychologie des Mittelalters überhaupt. Aristoteles aber ist weit mehr Empiriker als Plato, und so ist der besonders unter dem Einflusse der Araber bei den Scholastikern sich bahnbrechende psychologische Empirismus[1]) auch für den Empiriker Vives vorbildlich. Und ganz besonders lehnt sich Vives an den »im Gedankenkreise der Scholastik den Höhepunkt der systematischen Psychologie«[1]) bezeichnenden Aquinaten an.

Andererseits bewegt sich aber die Anschauung unseres Philosophen häufig in augustinisch-neuplatonischen Gedankenkreisen; er ist zugleich Vertreter jener im Gegensatz zur dominikanisch-peripatetischen Schule aufgekommenen Richtung, die in Anlehnung an Augustin und Plato die Vorherrschaft des thomistischen Intellektualismus gegenüber einer Willens- und Persönlichkeitsbevorzugung einzuschränken sucht. Wir werden noch sehen, wie sehr für Vives bei seiner Beschäftigung mit psychologischen Tatsachen teleologische Momente im Hintergrunde stehen, und wie ihn eigentlich weniger die Frage nach der Erkenntnis der Seele als die nach ihrer Läuterung interessiert.[2])

Die in der neuen Methode der Wissenschaften aufgestellte Forderung und Idee des Selbstdenkens und des auf Grund neuer und eigener Beobachtung einzuschlagenden Weges induktiver Forschung macht Vives mit vollstem Nachdrucke für die Wissenschaft von der Seele geltend. Ihm ist es nicht um die Erkenntnis jenes gemeinsamen Trägers unserer Bewußtseinszustände zu tun, als vielmehr darum, wie die letzteren als Faktoren des Selbstbewußtseins entstehen und miteinander zusammenhängen. Auf induktivem Wege will er von den einzelnen Er-

---

[1]) cf. *Dessoir*, Psychologie, ihre Gesch., S. 676.
[2]) cf. auch *Hoppe* Diss., S. 114.

fahrungen und dem durch sie gewonnenen Verstehen von Erinnerungen und Bewußtseinstatsachen Schlußfolgerungen auf die Seele machen.

Darum ist es für den Menschen äußerst wichtig, den ursächlichen Beziehungen zwischen dem Seelenleben und der Erscheinungswelt und zwischen den Elementen des Geisteslebens selbst nachzuspüren. »Die Betrachtung der menschlichen Seele ist von sehr förderlichem Einfluß auf alle Disziplinen.«[1])

Notwendigkeit einer psychologischen Basis für Pädagogik und Ethik.

Der Hauptgrund für eine derartige Problemstellung, wie wir sie eben gekennzeichnet, liegt entsprechend der teleologischen Betrachtung zu Beginn des zweiten Buches der vivianischen Schrift »De anima et vita« in der Möglichkeit einer auf deutliche Veranschaulichung der Seelenlehre sich stützende Erreichung seines ethischen Ideals.[2]) Die Veranschaulichung der eigenartigen Wirkungsweise unserer Seele bildet die unerläßliche Vorbildung, wenn eine Ausbildung oder eine Heilung des Geistes erfolgen soll.[3]) Wie einst Sokrates sich von der Naturbetrachtung mit der bekannten Begründung abwandte, daß die Bäume ihn nichts lehren könnten, dagegen seine Forschung auf den Menschen selbst richtete, so will auch unser Autor das Studium der Sachen mit dem weit

---

[1]) cf. De Discipl. II, l. IV, Viv. Op. 1, S. 499: »Speculatio de hominis anima maxima disciplinis omnibus adfert adiumenta.«

[2]) cf. De An. II., Viv. Op. II, S. 516: »Homini, quod ad sempiternum illud bonum sit conditus, facultas est tributa boni expendi, ut bono se cupiat applicare atque adjungere.«

[3]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 504: »Nunc alteram illam (sc. viam) aggredimur, qua tum excoluntur animi, tum sanantur, ut in hac quoque sit mentis illustratio ne morbi invadant, atque ubi invaserint per rationis imperium depulsio ac restitutio sanitatis.«

wertvolleren des Menschen selbst, seines gesamten Denkens und Wollens, vertauscht wissen.

Indem Vives so ausdrücklich betont, daß bei seiner Psychologie ganz und gar erziehliche Gesichtspunkte maßgebend sind,[1]) spricht er mit einem solchen Gedanken auch als erster bewußt die Notwendigkeit der engen Beziehungen aus, in denen sich die Pädagogik zur Wissenschaft der Psychologie in methodologischer Hinsicht befindet. Nur die Kenntnis des Psychischen gibt uns Gewißheit über Gang und Mittel der Jugendbildung, und mit Recht erkennt Vives, daß nur eine gesicherte theoretische Grundlage den Weg zu den Prinzipien der praktischen Philosophie ebnet.[2])

Darum ist seine Psychologie auch noch in zweiter Linie, nämlich mit ihren ethischen Perspektiven, für das Ziel seiner Pädagogik grundlegend; seine Erziehungstheorie läßt uns auch in teleologischer Hinsicht deutlich den Aufbau ethischer Normen oder sittlicher Gesetze auf sicherer psychologischer Basis wahrnehmen. Vives will ja nicht etwa untersuchen, was das Wesen der Seele sei, sondern welche Eigenschaften sie habe und wie sie wirke, weil gründliche Vorstudien der psychologischen Gesetzmäßigkeit für das gute Gedeihen einer richtigen Erziehung der geistigen Seite der menschlichen Natur, d. i. einer sittlichen Ausbildung des Willens und Charakters, die erforderlichen Mittel an die Hand geben. Einsicht in das eigene Seelenleben, in das Getriebe der Affekte, ist keineswegs des bloßen Wissens wegen notwendig; Sorge um das Leben der Seele erscheint vielmehr geboten, weil nur die darauf beruhende Selbsterkenntnis den Anfang der Weisheit bildet. Die größte Klugheit

---

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Viv. Op. I, S. 511: »Natura corporis atque animi explicata nemo est usque eo a sensu omnia ac indicio alienus, cui non ilico manifestum fiat ac certum corpus debere obsequi animo, in animo vero motus rationis expertes rationi ipsi dominae ac imperatrici.«

[2]) cf. De vita et moribus eruditi Viv. Op. I, S. 524.

besteht nicht nur in dem Wissen, wie und welches die menschlichen Affekte sind, wie sie erregt werden, sondern auch in der Kenntnis, wie sie besänftigt werden.[1])

Selbst das genauere Eingehen auf physiologische sowie nicht immer rein psychologische Vorgänge ist bei Vives aus seiner Überzeugung heraus zu verstehen, daß eine Aufklärung über die natürlichen Zusammenhänge unseres eigenen Lebens mit unserem Organismus, zu dem doch die seelischen Tatsachen in den mannigfachsten Beziehungen stehen, nicht nur großen Wert für das Verständnis des Geistigen (Psychischen) im Menschen besitzt, sondern durch die hiermit verbundene Kenntnis der Inhalte seines Bewußtseins auch ein vortreffliches Mittel für eine zweckvolle Lebensgestaltung bildet. Wie die Ernährung nicht bloß Gegenstand unserer Sorge um das körperliche Wohl sein darf, sondern, von einem höheren Gesichtspunkte betrachtet, auch vieles beiträgt zur Schärfe des Verstandes und zur Kräftigung des Gedächtnisses, so hat auf der anderen Seite auch die intellektuelle Ausbildung wieder nur relativen Wert, bildet nur ein Mittel zum letzten Erziehungszweck.

C. Die Psychologie des Vives in Anlehnung an seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt.

Vives' Erkenntnistheorie.

Ehe wir als weiteren Schritt unsern Blick auf das Detail der Psychologie des Vives richten, läßt sich zunächst eine Betrachtung der Stellung unseres Philosophen zum Erkenntnisproblem nicht umgehen. Auf die erkenntnistheoretische Bedeutung und Bevorzugung der Selbsterkenntnis bei Vives haben wir schon hingewiesen.[2]) Wie Erkenntnis überhaupt, so ebnet ganz besonders die

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Viv. Op. I, S. 506: »Quaeenim maior est prudentia, quam scire quibus ex rebus qui hominum affectus vel concitantur, vel sedantur.«

[2]) cf. S. 7.

Kenntnis der inneren Erfahrung dem Menschen den Weg zur Weisheit, d. h. zu einem sittlichen Leben. Und in diesem Sinne richtet Vives auch an jeden Lehrer die Aufforderung, »jede Untersuchung über die Natur so zu wenden, daß daraus ein Nutzen für die Sitten entspringt«.[1])

Demnach ist auch die Erkenntnislehre für Vives nicht Selbstzweck, sondern soll nur ähnlich wie in der ihm geistesverwandten stoischen und epikureischen Richtung die letzten Endes für seine Ethik notwendigen Normen der Erkenntnis und die Wahrheitskriterien zur Klarheit bringen. Gerade darum aber wird sich ihre Darstellung im Rahmen unserer Aufgabe nicht erübrigen.

Der erkenntnistheoretische Standpunkt des Vives wurzelt im großen und ganzen in einem »naiven Realismus«, wonach der Menschengeist imstande ist, die Natur und die wahre Beschaffenheit der Dinge zu erkennen. Die Erkenntnis, die mit den Sinnen beginnt, baut sich nach Vives in drei Stufen auf. Sie zerfällt in eine durch die äußeren Sinne ermöglichte Wahrnehmung der gegenwärtigen Außenwelt und spielt sich gleichsam auf dem Boden des in der Außenwelt Gegebenen, der Einzelerscheinungen, ab (notitia corporum); zweitens in die Fähigkeit der Vorstellungen abwesender Objekte, die sogenannte innere Wahrnehmung, und drittens in die Fähigkeit, nichtsinnliche Objekte zu erkennen.[2])

Man sieht in der Unterscheidung zwischen einem sinnlichen Erkennen, d. h. einer durch die äußeren Sinne ermöglichten Wahrnehmungsfähigkeit sinnlicher Gegen-

---

[1]) De Disc. II, l. IV, Viv. Op. I, S. 488: »Institutor omnem de natura commentationem ad mores excolendos referat . . .«

[2]) cf. De Anima I, Viv. Op. II, S. 502: »Cognitionis tria sunt genera, nuum quod novit corpora tantummodo praestantia: alterum, quod etiam absentia: tertium, quod res incorporeas . . .« ferner ebenda S. 507: Sensus ergo sunt dati, in quibus esset omnium exteriorum inhaerentium cognitio.

stände und zwischen einem geistigen Erkennen, d. h. einem Erkennen durch reine Abstraktion, ob dies oder jenes so oder anders beschaffen sei,[1]) deutlich den Zusammenhang mit dem thomistischen Aristotelismus und seiner Theorie von einem niederen und einem vernünftigen Vermögen der Seele.[2])

I. Sinnliche Wahrnehmungstheorie.

Rezeptivität der Sinne.

Aus dem vorhergehenden ergibt sich, daß auch die Sinneswahrnehmungen nur in gewissen von den Sinnen aufgenommenen oder durch sie vermittelten Vorstellungen bestehen. Sie sind nur ein bestimmtes Abbilden oder ein bildhaftes Vorstellen, ähnlich wie ein Siegelabdruck im Wachs.[3])

Im Wahrnehmungsakte denkt sich Vives die Verknüpfung von Sinn und Objekt vermittelt durch ein in Anlehnung an atomistische Anschauungen angenommenes drittes Moment. Er nennt es das Medium und schreibt ihm die Fähigkeit zu, in gewisser Weise das »Materiale« des Objekts vergeistigen und dem im Verhältnis zum Körper geistiger beschaffenen Sinn konformer machen zu können.[4]) An anderer Stelle geht seine Anschauung

---

[1]) De An. I, Viv. Op. II, S. 509: Quod hoc aut illud sit tale, aut non tale: isthuc enim cogitationis est; und De An. II, S. 521: Ratio vero accedens confert illa (sc. »quae hauriuntur sensibus«) inter se, esse talia vel non talia, agere sic aut illa, vel secus.

[2]) cf. *Hoppe*, Diss., S. 64 u. Anm. 214.

[3]) Eine solche Auffassung ist ein Beweis, daß Vives jener Theorie der »Bilderhypothese« huldigt. Vives sagt: »Sensuum vero notitia receptio tantum est quaedam, ac velut imaginis impressio, sicut annuli in cera.« cf. De An. I, Viv. Op. II, S. 509.

[4]) cf. De An. I, V. Op. II, S. 503: »Habet quoque medium causam aliam ut sensile (Objekt) quodammodo extenuetur distantia, minusque veniat materiale ad sensorium, magisque sensus naturae congruens, quae est spiritalior quam ipsum sensile.« Die Lehre von einem vermittelnden Medium, dem Nervengeist (communicatio spiritus animalis V. De An. I) haben (im Anschluß an des Aristoteles

wieder dahin, daß ganz sicher von den Erscheinungen etwas (die »species«) zu den Sinnen entsandt werde, und daß für eine andere Annahme nicht einmal eine Nötigung bestehe. Der Vorgang des Sehens spielt sich z. B. in der Weise ab, daß vom Körper ausgehende Lichtstrahlen die Pupille des Auges treffen und in ihr wie in einem Spiegel ein Bild des Objektes bewirken.[1])

Die Sinne bilden als die Wahrnehmungsorgane Instrumente zur Aufnahme der Empfindung; die ihnen infolge ihrer physiologischen Eigenschaften innewohnende Aufnahmefähigkeit — sie sind hohl, erklärt Vives,[2]) und von Natur zum Empfangen eingerichtet — ist der Beweis für ihre Rezeptivität.[3]) Er wird auch noch durch die Tatsache verstärkt, daß eine aktive Betätigung der Sinnesorgane deren Untauglichkeit zur Folge hat: z. B. Aufhören der Funktionen des Geschmacksinnes beim Brechen, oder Beeinträchtigung des Sehvermögens durch ein weinendes Auge usw.[4])

Quintessenz) die Stoiker, dann Galenus und die Neuplatoniker und selbst die aristotelischen Scholastiker weiter ausgebildet, während Thomas diese Theorie verwarf; von neuem kam sie wieder sehr in Aufnahme durch Bacon und Descartes. cf. *Eisler*.

[1]) cf. De An. I, Op. II, S. 508: »Restat controversia, an aliquid ex se emittat sensilia ad sensum, quae species dicantur. Venire aliquid ex sensilibus ad sensoria manifestissimum et quidem . . . ad aures aërem motum, ad oculos vero luces seu lumina«; und De An. I, Op. II, S. 504: Et quae videntur reliqua, modo quodam ratione que lucis cernuntur, nempe radiatione in formam pyramidis: cuius basis est quod spectatur; conus autem attingit pupulam . . . ideoque pupula diligenter se circumvolvit, mira celeritate, ut omnes lineas coni, quoad eius facere possit, perlustret.“

[2]) cf. De An. I, Op. II, S. 507: »Forma ipsa organorum omnium cava.

[3]) De An. I, Op. II, S. 502: »Sensoria . . . quasi organa et instrumenta sentiendi vel sensorium receptacula . . .« und S. 509: »Sensuum vero notitia receptio tantum est quaedam.«

[4]) cf. De An. I Viv., Op. II, S. 508: »Qui (sc. sensus) si occupati forte sint extra mittendo, non funguntur sua sensione: ut gustus si expuat, odoratus si respiret, oculus si lacrimetur.«

Erkenntnisobjekte.

Die Kenntnis der Sinne erstreckt sich auf die gesamte Erscheinungswelt; sie umfaßt aber nicht nur die ganze wirkliche Außenwelt,[1]) sondern die Sinne liefern uns auch von den Erscheinungen, so wie sie sich darstellen, »wahre« Abbilder. Allerdings wird nicht die Substanz der Dinge erkannt, sondern nur deren Attribute; eine Kenntnis der Substanz ist hingegen nur durch abstrakte Denktätigkeit des Intellekts möglich.[2]) Wenn aber auch der Verstand allein die Kraft hat, vermöge der noch näher zu bestimmenden »Consignificantia«[3]) von den Accidenzien zur Substanz hindurchzudringen, so erhält das Bewußtsein dennoch nicht ein Bild von der reinen Substanz, sondern nur von den sie bekleidenden Accidenzien.[4])

Sinnestäuschungen.

Bezüglich der Frage, ob die Sinne täuschen können, entscheidet sich Vives für die Ansicht, daß die Sinne nur unter der Voraussetzung einer normalen Beschaffenheit der drei zum Wahrnehmungsakte notwendigen Momente die aufmerksame Seele nicht täuschen können; hingegen hat eine unnatürliche Beschaffenheit und eine ungeeignete Konstellation dieser drei Faktoren naturgemäß eine Täuschung zur Folge.[5]) Auch der schon im

---

[1]) cf. De An. I, Op. II, S. 507: »Sensus ergo sunt dati, in quibus esset omnium exteriorum inhaerentium cognitio . . . nullum enim videtur exterum adhaerens restare, quod sub horum sensuum notitiam non sit comprehensum.«

[2]) Ebenda: »Aliena sensione, quae magis est mentis quam sensus.«

[3]) cf. S. 33, Anm. 3.

[4]) cf. De An. II, Op. II, S. 521: »Substantiae purae, hoc est adhaerentibus denudatae, nulla et in animo imago, sed tantummodo adiacentium, quae illam convestiunt ac operiunt.«

[5]) cf. De An. I, Op. II, S. 509: Quodsi omnia in recto naturae constent habitu, sensorium bene affectum, sensile commode oblatum, tempore ac loco medium congruens: non fallet animum attendentem . . . fallit objectum longinquum, vel agitatum, vel repente oblatum: fallit

Altertum von den Skeptikern aufgerollten strittigen Frage, ob die Sinne getäuscht werden können, was Vives aber in Übereinstimmung mit Aristoteles durchaus verneint, gedenkt er in diesem Zusammenhange.[1])

II. Die innere Wahrnehmung.

a) Der animalen Seele.

Beschränkt sich die Tätigkeit der äußeren sinnlichen Wahrnehmung nur auf eine Empfindung, die aus dem Zusammenwirken von Sinn und dem gegenwärtigen Objekte entsteht, so erstreckt sich das Gebiet der inneren Wahrnehmung, die Vives in der seit dem Mittelalter herkömmlichen Weise auf vier Sinne verteilt, auf gewisse innere Fähigkeiten und deren Beziehung zu abwesenden oder abstrakten Objekten. Die ersten drei Funktionen dieser »Cognitio interior« bestehen im Aufnehmen der den äußeren Sinnen eingeprägten Vorstellungen, im Festhalten des Stoffes und im Verarbeiten desselben; das vierte Vermögen unterzieht schließlich den wahrgenommenen Inhalt durch Zustimmung bezw. Widerspruch einer Beurteilung.[2])

Die Einbildungskraft.

Durch die Funktion der Einbildungskraft (functio imaginativa), gleichsam des Auges der Seele, werden die gewonnenen sinnlichen Eindrücke wie durch die Mundöffnung eines Gefäßes aufgenommen und in dem Gefäße

---

medium non satis consentaneum: ut fumus, nebula, aqua, aër commotus, vitrum colore infectum.

[1]) cf. De An. I, Op. II, S. 508 f.: »Sed mihi non videntur sensus posse falli . . . fallitur enim, qui falsum recepit pro vero, aut e contrario. Verum porro et falsum in compositione sunt ac divisione, quae in sensus non cadunt . . . isthuc enim cogitationis est.«

[2]) cf. De An. I, Op. II, S. 509: »Praeter . . . exteriorem notetiam aliam intus esse rerum absentium . . . in animis est functio, quae imagines sensibus recipit, quae inde imaginativa dicitur; est quae continet, hae memoria: quae conficit phantasia: quae distribuit ad assensum aut dissensum, extimatrix.«

selbst, d. i. dem Gedächtnisse, wie in einer Schatzkammer (memoriae thesaurus) aufbewahrt.[1])

Die Functio imaginativa läßt Vives auch unter den Begriff des aristotelischen »Sensus communis« fallen, dessen Wahrnehmungen sich ja gleichfalls auf die Vorstellungen abwesender Objekte erstrecken; die demselben nach Aristoteles noch obliegende Aufgabe einer Unterscheidung der Wahrnehmungen verschiedener Sinne wird jedoch von Vives der wunderbaren Kraft der Phantasie zugesprochen.[2])

Phantasie.

Der Begriff der Phantasie, die bei Vives wesentlich etwas anderes ist als die aristotelische *Φαντασία*, entbehrt einheitlicher und widerspruchsloser Fassung. Wir wollen uns für unseren Zweck an diejenige Definition halten, die Vives in seiner Schrift »De Anima« gibt.[3])

---

[1]) cf. De Anm. I, Op. II, S. 509: »Imaginativae actio est in animo, quae oculi in corpore, recipere imagines intuendo: estque velut orificium quoddam vasis, quod est memoria.« Obwohl Vives hier das Gedächtnis als einen der vier inneren Sinne bezeichnet, behandelt er dieses Kapitel doch erst in der Partie über die rationale Seele, so daß man sich zu der Annahme gedrängt fühlt, Vives unterscheide zwischen einem sinnlichen, der animalen Seele zugeschriebenen Gedächtnis und einer rein intellektuellen Memoria. cf. auch *Hoppe*, Diss., S. 50 u. Anm. 175.

[2]) cf. Ebenda: »Sensus, qui ab Aristotele communis dicitur, quo indicantur sensilia absentia, et disser nuntur ea, quae variorum sunt sensuum. Hic (sensus) sub imaginationem et phantasiam venire potest.« Gibt dieses Herausgreifen nur der beiden genannten Funktionen aus denen, die Aristoteles dem sensus communis zuerteilt, nicht die richtige Anschauung des Stagiriten wieder, so schleicht sich in die Vivianische Darstellung auch noch dadurch eine Inkonsequenz ein, daß er an anderer Stelle wiederum einen sensus communis annimmt. cf. *Hoppe*, Diss., S. 33 ff.

[3]) Diese gilt auch ihrer Entstehungszeit nach als die gereifteste. Doch wird sich, wenn man von den metaphysischen Erörterungen in den drei Büchern »De prima philosophia« (1511), die fast drei Jahrzehnte vor dem Werke »De Anima« (1538) zurückliegen, absieht, der in den nur 7 Jahre älteren Werken »De Disciplinis« (1531) ent-

Darnach wird der Phantasie eine eigentliche urteilende Funktion nicht zugeschrieben. Sie ist hier die an keine Hindernisse gebundene seelische Kraft, welche die von der Functio imaginativa aufgenommenen Einzelvorstellungen verarbeitet, sie ohne Schwierigkeit und nach Belieben verbindet oder sondert.[1]) In den pädagogischen Schriften begegnen uns Einbildungskraft und Phantasie, die schließlich, wie Vives erklärt, auch ohne weiteres unter einem gemeinsamen Namen[2]) gebraucht werden dürfen, als das Fassungsvermögen wieder. (captus, capacitas ad comprehendum Viv. Op. I, S. 459 De Disc. II l. III u. a. O.)

Dadurch, daß Vives der Phantasie eine Art Mittelstellung zwischen der sinnlichen Erkenntnis oder Empfindung und der vernünftigen Erkenntnis einräumt, durch die erst das Wirkliche Gegenstand unseres Bewußtseins wird, betritt er bereits die Brücke, die ihn von der Körperwelt zur Bewußtseinswelt führen soll.

Verhältnis zwischen dem sinnlichen und dem rein geistigen Bewußtsein.

In der Einbildungskraft und der Phantasie, d. h. in ihrer körperlichen Bedingtheit einerseits und in ihrer nahen Beziehung zur Vernunft und zur Seele, die sie in einen Aufruhr zu versetzen vermögen wie der Sturm das Meer, andererseits, erblickt er gleichsam die vermittelnden Elemente zwischen dem sinnlichen Bewußtsein oder der Sensation und dem rein geistigen Bewußtsein, zwischen der Welt der Erscheinungen und dem Denken.

---

haltene Niederschlag psychologischer Anschauungen, zumal in ethisch-pädagogischer Hinsicht, im wesentlichen mit den Ausführungen der Schrift »De Anima« decken.

[1]) cf. De Anima I, Viv. Op. II, S. 509: »Phantasia vero conjungit et disjungit ea, quae singula et simplicia imaginatio acceperat . . . phantasia est mirifice expedita et libera: quic quid collibitum est, fingit, refingit, componit, devincit, dissoloit, res disiunctissimas conectit, coniunctissimas autem longissime separat.«

[2]) De An. I, Viv. Op. II, S. 509: Tametsi nihil erit quandoque periculi si istis (imaginatione et phantasia) utamur promiscue.

Vives beantwortet die Frage nach dem Sitz der Seele und ihrem Verhältnis zum Körper allerdings nicht konsequent. Das eine Mal möchte er es mit Aristoteles nicht verderben, an dessen Theorie von Stoff und Form er sich anschließt,[1]) und wonach er die Seele als »effectio«,[2]) als »actus essentialis« (De prim. philos. V. Op. I) oder Wesensprinzip, als das substanzialisierende Moment, ja als Substanz selbst bezeichnet, die den Körper, der ohne sie tote Materie bliebe, belebt.

An anderer Stelle seiner Schriften kommt er jedoch von der aristotelischen Bestimmung der Materie als bloßer Möglichkeit ab und sieht vielmehr in ihr eine »durch die ganze Welt verteilte Masse« (materies... velut ingens quaedam massa De pr. phil. I), im Verhältnis zu der die »effectio« schließlich eine Art immaterieller Substanz vertritt. Dadurch wird aber die platonisch-augustinische Vorstellung zu einer die aristotelische Entelechielehre vergröbernden dualistischen Auffassung.[3])

Dennoch läßt, kann man behaupten, unsern Autor im großen und ganzen seine Anschauung als Anhänger jener Denkrichtung scholastischer Philosophie erscheinen, der bereits ein auffallender synthetischer Zug eignet,[4]) und

---

[1]) Wie mir *Hoppe* S. 39 Anm. 142 und S. 88 Anm. Nr. 279 mit Recht nachgewiesen zu haben scheint; cf. auch S. 114 ebenda.

[2]) cf. De An. I, Viv. Op., S. 515: Anima in universo est corpore, haud aliter atque unaquaeque effectio in cuncta sua mole: in cuius parte aliqua si non adesset anima, pars ea non viveret, ut in membro prorsum arefacto.«

[3]) Auch in der Form einer Übereinstimmung des Künstlers mit seinem Instrument (ut in animante anima artifex est omnium functionum vitae De prim. Phil. I) faßt Vives das Verhältnis von Leib und Seele und erkennt damit das Grundproblem des Seelenlebens bei weitem nicht in seiner Tiefe und Eigenart, woran die ungeläuterten Vorstellungen von dem spiritus animalis oder dem vermittelnden Medium wohl zumeist die Schuld tragen.

[4]) Man vergleiche z. B. auch die Auffassung von den Affekten als den Bindegliedern zwischen Leib und Seele, die ebenfalls seelisch-körperlicher Natur sind. »Affectiones, quae velut mediae sunt et quasi nexus inter corpus et mentem« (De veritate fidei, Op. II, S. 342).

die durch »die Unterscheidung kompleter und inkompleter Substanz« dahin strebt, »die Diskrepanz biologischer und rein intellektualistischer Elemente zu beseitigen,«[1]) wofür seine Vorstellung von den mit seelisch-körperlicher Natur ausgestatteten Affekten als den zwischen Körper und Geist vermittelnden Bindegliedern, sowie die Auffassung von der Communicatio der spiritus ein Beweis ist.[2])

Sinnliches Urteilsvermögen.

Die Facultas aestimatrix, die vis aestimativa des Mittelalters, bildet als vierter Sinn aus den sinnlichen Eindrücken in zwei Stufen das sinnliche Urteil. Zunächst handelt es sich um die Frage nach der inneren Beschaffenheit des empfangenen Objekts, sodann darum, ob der Gegenstand schädlich oder nützlich,[3]) d. h. ob er vom Menschen gewollt oder nicht gewollt werden soll.

b) Die rationale Seele.

Mit den zuletzt behandelten psychischen Tatsachen sind wir bei den Funktionen der rationalen Seele angelangt. Vives unterscheidet nämlich gegenüber dem Bestandteil der seelischen Kraft, der als Sitz jener Erregungen, die wir Affekte oder Trübungen, die Griechen *πάθη* nennen, der infolge seiner Verbindung mit dem Körper unvernünftig und roh, mehr einem Tiere als einem Menschen ähnlich ist, und der das Begehrungsvermögen heißt, noch einen höheren, rein geistigen Bestandteil, der erkennt, sich erinnert, klug, vernünftig und urteilsfähig ist, und den man Vernunft nennt.[4])

---

[1]) cf. *Baeumker*, Die Philos. des Mittelalt., S. 296.

[2]) cf. Anm. 4 S. 21 und Anm. 4 S. 27.

[3]) cf. De Anima I, Viv. Op. II, S. 510: Quale quidque in se existimetur . . . hinc quam congruens aut damnosum.

[4]) cf. Introd. ad Sapient. C. V, Viv. Op. II, S. 75: In animo duae sunt partes: illa quae intelligit, meminit, sapit, ratione, iudicio, ingenio utitur ac valet; haec pars superior appellatur et proprio nomine mens: qua homines sumus, qua Deo similes, qua caeteris animantibus praestamus. Et altera ex coniunctione corporis bruta,

In der Untersuchung über die vita rationabilis oder den vollkommneren Seelenbestandteil definiert Vives, wie schon angedeutet, die Seele als ein ganz besonderes Agens, das in einem durch dasselbe zum Leben geeigneten Körper wohnt; es ist die geistige Kraft im Menschen, die für die Erkenntnis Gottes und für die Liebe zu ihm von Gott selbst als immaterielle unsterbliche Substanz geschaffen ist, und zwar derart, daß sie eine Verbindung zu ewiger Glückseligkeit eingehen kann.[1])

Die Äußerungsformen der vernünftigen Seele sind nach Vives die durch die augustinische Auffassung bekannten und miteinander unlöslich verschmolzenen drei seelischen Funktionen des Intellectus, der Memoria und der Voluntas. Auch Vives unterscheidet drei Kategorien: Mens oder intelligentia (intellectus), memoria und voluntas, Verstand, Gedächtnis und Wille.[2])

Das Gedächtnis.

Wenn die Sinnesobjekte aufhören, Gegenstand direkter Wahrnehmung zu sein, dann wird ihr Bild im Gedächtnis aufbewahrt. Der Verstand beschäftigt sich ja nicht immer mit dem Gleichen, sondern schreitet von einem zum anderen fort und bedarf darum für seinen Stoff einer Vorratskammer. Einen solchen für das einmal Gedachte in der Seele erforderlichen Aufbewahrungsort bildet nun das die Verstandestätigkeit unterstützende Gedächtnis-

---

fera, atrox, bestiae quam hominis similior: in qua sunt motus illi, qui sive affectus, sive perturbationes nominantur, Graece πάθη . . . pars inferior etiam nominatur animus; cf. hierzu auch De officio mariti Viv., Op. II, S. 602.

[1]) cf. De Anima II, Viv. Op. II, S. 536: »Humanam mentem spiritum esse, per quem corpus, cui est connexus, vivit, aptus cognitioni Dei propter amorem, atque hinc coniunctioni cum eo ad beatitudinem aeternam.«

[2]) cf. De An. II, Viv. Op. II, S. 516: »Ergo sunt haec in anima rationali munera: voluntas, memoria, mens; et sub mente: simplex intelligentia, consideratio, recordatio, collatio, discursus, censura seu indicium, contemplatio.«

vermögen. Infolge dieser engen Beziehung zwischen Verstand und Gedächtnis wird die Bedeutung des letzteren, sowie die Wichtigkeit der nach Vives zwischen beiden vermittelnden Phantasie für das Bewußtsein recht deutlich; hiermit hängt aber, wie wir noch sehen werden, auch ihre Beziehung zu den einzelnen Faktoren des Erziehungslebens, sowie ihre Berücksichtigung in pädagogischer Hinsicht zusammen.

In den Erörterungen[1]) über das Gedächtnis und die Erinnerung, die leider auch einen systematischen Aufbau vermissen lassen,[2]) definiert Vives das Gedächtnis als diejenige Fähigkeit der Seele, vermöge deren wir das, was unsere äußeren oder inneren Sinne wahrgenommen, im Geiste behalten.[3]) Das Gedächtnis zerfällt in mehrere gegeneinander jedoch nicht scharf abgegrenzte Stufen, wobei Vives, wie das Folgende zeigt, gefühlsmäßige und intellektuelle Momente durcheinander wirft.

Die vollkommenste Gedächtnisstufe, die Reminiscentia, bei den Griechen *Ἀνάμνησις*, ist die Fähigkeit, mit Hilfe des Discursus, d. i. eines nach systematisch-logischen Gesetzen fortschreitenden und erwägenden Verfahrens unseres Verstandes,[4]) der Erinnerung entschwundene Gedächtnisinhalte wieder dem Gedächtnis zurückzurufen.[5]) Je nach gewissen psychischen Vorbedingungen, oder je nachdem der menschliche Geist sich für einen Gegenstand mehr interessiert als für einen anderen, äußert sich die

---

[1]) Schon *Lange* (Schmid Encyclop.) weist auf dieses Kapitel als das vielleicht interessanteste der Vivianischen Psychologie hin.

[2]) cf. hierüber die betr. Ausführungen b. *Hoppe*, Diss., S. 48, 50 ff.

[3]) cf. De Anima II, Viv. Op. II, S. 517: »Memoria est facultas animi, qua quis ea quae sensu aliquo externo aut interno cognovit, in mente continet.«

[4]) cf. auch Anm. 5 S. 32.

[5]) cf. De An. II, Viv. Op. II, S. 518: »Recordatio quae fit per gradus quosdam et discursum a rebus, quae ante animum observantur, ad ea, quae subterfugerant . . . reminisci a philosophis nuncupatur; reminiscentia est in recordationem reductio, quasique recordationis recordatio.«

Gedächtnistätigkeit entweder im schnellen oder langsamen Erfassen und dementsprechend dann im fehlerhaften oder getreuen Behalten.

Für die Brauchbarkeit des Gedächtnisses ist zunächst physisch betrachtet eine richtige Mischung des Warmen und Feuchten im Körper wesentliches Erfordernis.[1]) Andererseits hängt die Stärke und Güte des Gedächtnisses ganz besonders von der Aufmerksamkeit ab, die wir auf das zu behaltende Objekt richten, sowie vom Interesse, das die Sache in unserem Geiste erregt.

Bedeutende Verstärkung erfährt die Gedächtniskraft auch noch, wenn ein Eindruck vom Gedächtnis während einer heftigen Gemütserregung aufgenommen wird. Durch den Affekt wird nämlich die Aufmerksamkeit in ganz besonderem Maße auf den Gedächtnisstoff hingelenkt.[3]) Eine weitere Stütze und ein wesentliches Stärkungsmittel des Gedächtnisses ist häufige Gedächtnisarbeit und Übung. Jede andere geistige Funktion wird durch Ausruhen nicht schlechter, das Gedächtnis allein wird, der Muße überlassen, langsam und träge.[4])

---

[1]) Ebenda: »Temperamentum (sc. caloris et humoris) ad utrumque (ad accipiendum et retinendum) est idoneum. Juvenes propter calorem et humores puriores plus pollent memoria quam senes.« Übrigens leitet bereits Parmenides aus dem Überwiegen des warmen oder des kalten Elementes im Körper die Beschaffenheit der Vorstellungen und die Treue der Erinnerung ab. Die Auffassung der Atomistik Demokrits bewegte sich in gleicher Richtung. (cf. *Dessoir*, Psychol., ihre Gesch.)

[2]) cf. De An. II, Viv. Op., S. 518: »Alte descendunt in memoriam, quae attente sunt a primo accepta et cum cura.«.

[3]) cf. De An. II, Viv. Op. II, S. 519: »Si se adfectus aliquis concitatus, primae rei cuiusque memoriae admiscuit, recordatio est deinceps facilior, promptior, diuturnior: ut quae cum maxima laetitia vel dolore sunt in animum ingressa, horum longissima est memoria.«

[4]) »De An. II, Ebenda: Exercitatione et meditatione crebra magnum memoria sumit robur; fit enim et ad accipiendum prompta et ad plura capienda latior et tenacior ad continendum.«

Die Verstandestätigkeit.

Der Mensch hat als das größte Geschenk Gottes den Verstand, d. h. die Fähigkeit der Untersuchung erhalten.[1]) Die Kraft des Verstandes ist eine vielseitige.[2]) Ihre Funktionen betätigen sich zunächst analog der Imaginatio und Phantasie in der animalen Seele,[3]) nämlich im Anschauen oder Perzipieren einfacher Vorstellungen, wie sie sich aus dem aufgenommenen Sinnenmaterial dem Verstande darbieten. Diese Einzelwahrnehmungen, zu denen aus der Schatzkammer des Gedächtnisses die Phantasie noch neue Formen und Bilder hinzufügt, beurteilt nun der Verstand.

Die Fähigkeit des Verstandes vermag nicht nur das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige und das Vergangene zu erkennen; ihr charakteristisches Merkmal besteht darin, alles, was sich dem Verstande bietet, zu beobachten, zu vergleichen und zu vereinigen und das ganze Gebiet der Dinge wie einen Ackerbesitz zu durchpflügen.[4]) Nach allen Regeln des Syllogismus schreitet er im Discursus[5]) fort vom Einzelnen zum Allgemeinen,

---

[1]) cf. De Disc. II l. I, Viv. Op. I, S. 436: Quum ingenti Dei munere mentem et vim inquirendi homo esset nanctus . . .

[2]) cf. Anm. 4 S. 28.

[3]) Die Parallele, in die Vives hier die Verstandestätigkeit mit der Funktio imaginativa oder auch dem Auge des Körpers bringt, erinnert an Augustinus: Vives sagt: Imaginativae actio est in animo, quae oculi in corpore . . . intelligentia nec aliter se habet in mente quam oculus in corpore, imaginatio in animo (De An. I u II, Op. II, S. 509 u. 516) und denkt sich demnach die Vorgänge der Verstandestätigkeit analog den körperlichen Sinnesfunktionen.

[4]) cf. De Disc. II l. I, Viv. Op. I, S. 436: »Qua vi (sc. mentis) non solum, quae adessent, aspiceret, sed oculos in futura et praeterita mitteret, proprium tanti instrumenti opus esse duxit intueri omnia, colligere, componere inter se et universam hanc naturam quasi possessionem suam peragrare.«

[5]) cf. De An. II, Viv. Op. II, S. 521 f.: »Discursus autem rationis per omnes locos argumentorum versatur . . . Notitia humana est ab iis, quae sensibus sunt cognita, ad ea, quae animo ac mente: nempe a singularibus ad universalia, a materialibus ad spiritalia, ab effectis ad causas, a promptis et patentibus ad recondita.«

vom Materiellen zum Geistigen, von den Wirkungen zu den Ursachen, vom Bekannten und Augenscheinlichen zum Unbekannten, schließt auf das Wesen der Objekte und ordnet verbindend oder trennend das perzipierte Stoffmaterial je nach seiner Zusammengehörigkeit. [1])

Doch existiert, wie wir gesehen haben, in unserem Bewußtsein kein Bild der reinen Substanz, sondern nur eine Zusammensetzung der die Substanz umgebenden Accidenzien. [2])

Wie also dringt der Verstand, die Begriffe bezw. ihre Merkmale verbindend oder trennend, von den Accidenzien zur Wesenheit der Dinge, zur reinen Substanz hindurch? Vives antwortet: Mit Hilfe der *Συνκατηγορήματα* oder, wie er übersetzt, Consignificantia [3]) und versteht darunter die unserem Verstande innewohnende Fähigkeit einer Verbindungsmöglichkeit von Merkmalen zu Begriffen.

Der Wille.

Die dritte psychische Äußerungsform ist der Wille, der als das unmittelbar auf die Erreichung unseres Endzieles gerichtete Vermögen der Seele naturgemäß von größter Bedeutung sein muß. Mit Rücksicht auf eine solche Tragweite gilt der Wille Vives auch als die höhere Betätigungsform des Seelenlebens und als die alle übrigen Seelenfunktionen beherrschende Kraft. [4]) So kann der Wille den Verstand zum Aufgeben eines bestimmten Gedankenganges veranlassen, ja ihn zwingen, ein besseres

---

[1]) cf. S. 32 Anm. 5.

[2]) cf. S. 22 Anm. 3.

[3]) Über die Fähigkeit des Verstandes, irgend einen Begriff (*κατηγόρημα* oder significativum) vermittelst der Kopula mit einem Prädikatsbegriff (*συνκατηγόρημα* oder consignificativum) zu verbinden, bleibt Vives ebenso wie für die vermittelnde Wirksamkeit dieser Verstandestätigkeit eine ausführliche und befriedigende Erklärung freilich schuldig. (cf. auch *Hoppe*, Diss., S. 59 ff.)

[4]) cf. De An. II, Op. II, S. 536: »Quodsi voluntas imperatrix est humanorum actuum.«

bezw. ein in anderer Richtung liegendes Ziel für sein Streben zu suchen.[1])

In Anlehnung an Aristoteles[2]) versteht Vives unter Willen im Gegensatz zum sinnlichen, auch dem Tiere eigentümlichen Streben (appetitus sensualis) den der Seele innewohnenden Drang, mit Hilfe von Urteil und Überlegung nach dem Guten zu streben und das Schlechte zu meiden.[3]) Zweierlei sind somit die Funktionen des Willens: die Neigung und Zustimmung zum Guten, oder die Abweisung des Schlechten, Handeln oder Unterlassen.[4])

Der Wille ist frei, d. h. er kann wollen oder nicht wollen, handeln oder das Handeln unterlassen, jedoch nur insofern als sein Objekt vom Verstande in bestimmter Hinsicht als gut beglaubigt wird.[5]) Denken und Urteilen sind ja auch auf der charakterisierten psychologischen Grundlage die letzte Instanz im Erkenntnisprozeß. Bildet der Wille auch als Herr und Gebieter aller Dinge und, wie vorhin erwähnt wurde, im Verhältnis zum Denken also einer gleichsam inneren Willenshandlung in gewisser Hinsicht die höhere Betätigungsform der Vernunft,[6]) so bedarf

---

[1]) cf. De An. I, Op. II, S. 517: »Tum voluntas menti imperat, ut alias res agat, eamque a praesenti negotio abducit,« und De An. II, Op. II, S. 534: Sed ratio disquirit, quo sit eundum aut unde declinandum; et expendit quid in quoque vel boni vel mali. Potest item voluntas ulteriorem deliberationem indicere et quasi amplius pronuntiare ne ibi sistatur, sed inquiratur, an quicquam inveniri queat potius et conducibilius.

[2]) cf. *Hoppe*, Diss., S. 81, Anm. 260 u. 262, sowie S. 63.

[3]) cf. De An. II, Op. II, S. 534: »Est igitur voluntas facultas seu vis animi, qua bonum expetimus, malum aversamur duce ratione.«

[4]) cf. Ebenda: Sunt ergo in voluntate actus duo: propensio seu amplexus boni et aversatio mali.«

[5]) cf. De An. II, Op. II, S. 534: »Voluntatem enim humanam liberam iussit esse autor suus et quasi sui iuris ac mancipii. . . . Liberam quidem animo inter actum et orbationem, velle — non velle, nolle — non nolle. . . . Quando enim vis haec nihil potest velle nisi sub aliqua boni facie: nihil nolle nisi sub mali.«

[6]) Ebenda: »Voluntas quidem ipsa domina est omnium et imperatrix, sed per se nihil habet lucis; illuminatur a mente, hoc est a

er dennoch der Leuchte des Verstandes, die ihm durch Urteil und Überlegung, als seiner beratenden Führer, zum Besseren leitet, wenn auch nicht zu dessen Annahme zwingt.[1])

Vermöge seiner Freiheit kann der Wille also eine Handlung ausführen oder das Vollziehen derselben abweisen; die Handlung an sich ist aber durch das vom Verstande approbierte Ziel bereits determiniert.[2])

Der Wille ist von Natur für die offenbaren Güter empfänglich, ähnlich wie der Geist für Axiome und ist auf das Erlangen dieser Güter aus angeborenen Trieben gerichtet.

III. Verhältnis von Intellekt und Willen.

Wie dem Verstande die Wahrheit, so ist dem Willen das Gute adäquat und hat eine natürliche Übereinstimmung mit demselben.[3]) Um des Wahren und Guten willen sind uns also gleichsam Erkenntnis- und Willenskräfte verliehen.

Vives macht natürlich auch einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Gebiete des Wahren und dem des Guten, den beiden Domänen des Verstandes auf der einen und des Willens auf der anderen Seite und trennt zugleich auch die Mittel und Wege zur Erkenntnis der Wahrheit von denen zur Erreichung des Guten. So ist ihm das Wahre Ziel der Ratio speculativa, das Gute Ziel der Ratio practica, mit welcher Unterscheidung Vives

---

ratione ac iudicio, quae apposita est illi velut consultrix ductrixque, non ut regat aut torqueat sed ut dirigat et meliorum admoneat.«

[1]) cf. S. 34, Anm. 1.

[2]) In der Auffassung des Problems der Willensfreiheit nähert sich Vives unter den scholastischen Ansichten am meisten derjenigen von Thomas.

[3]) cf. De An. II, Op. II, S. 525: »Veritas res est menti consequens ut bonum voluntati;« ferner de An. III, Op., S. 554: »Quod bonum esse iudicatur, simulac voluntati est oblatum, movet eam continuo et allicit ad sese congruentia quadam naturali qualis est veri cum mente.«

vollständig aristotelisch-thomistische Gedanken reproduziert.[1])

Freilich bewahrt auch ihn vor einem gänzlichen Zerreißen der Philosophie in eine theoretische und in eine praktische neben der Erwägung, daß jedes Verstandesobjekt doch an sich auch gut ist und daß alles Gute umgekehrt auch dem Verstande bekannt ist, (bonum simulatque est menti cognitum S. 38 Anm. 2), die in Gott, dem höchsten Inbegriff des Wahren und Guten, ruhende Einheit beider Prinzipien.[2])

Die Ratio practica vermittelt ihr Ziel dem Willen, für dessen Betätigung sie die Anregung bildet, wenn durch das Urteil eine Vergleichung des Wahren mit dem Guten erfolgt ist.[3])

Der Begriff des Guten ist jedoch ein sehr relativer, er ist gleichsam Geschmacksache. An sich ist, weil von Gott geschaffen, alles in dieser Welt gut. Tritt aber das Gute in Beziehung zu uns, dann ist sein Begriff ein relativer, denn das Gute wird am subjektiven Wohlbefinden des Menschen gemessen,[4]) und es hängt stets von der jeweiligen Einsicht des Menschen ab, daß sich die Willenskraft einem Gute zuwendet. Denn die Menschen sehen das als gut an, was nützt, das als schlecht, was schadet und kein Glück gewährt.[5])

Aus diesem engen Verhältnis von Intellekt und Willen ergibt sich wieder die ungewöhnliche Bedeutung

---

[1]) cf. *Hoppe*, Diss., S. 64.

[2]) Mit diesen Ausführungen steht Vives ganz auf dem Boden der scholastischen Lehre von den »Transcendentalien«, in der ebenfalls das Verhältnis von Erkennen und Wollen zu deren Objekten dargestellt wird. cf. *Willmann*, Die Seelenvermögen als Leitbegriffe der Pädagogik.

[3]) cf. De An. II, Viv., Op. II, S. 534: Quodcirca actus voluntatis a voluntate quidem producitur, a ratione autem indicatur et suaderetur (atque ut sic dicam a ratione gignitur, a voluntate paritur). Magistra est igitur et praeceptrix voluntatis ratio non domina.

[4]) cf. De Disc. II, lib. I, Op. I, S. 444.

[5]) cf. De Disc. II, lib. I, Op. I, S. 437 ff.

einer guten Einsicht und eines gesunden Urteilsvermögens. (Vera sapienta est de rebus incorrupte iudicare Intr. Sap. I_1.)

Vermöge seiner Freiheit kann der Wille nach Belieben seine Anlagen zur Entfaltung bringen. Damit jedoch die Anlage zum Schlechten nicht durch Betätigung zur bösen Leidenschaft im Menschen ausarte und zur qualvollen Beherrscherin des Willenslebens werde, bedarf es der Leitung durch die Vernunft.[1]) Soll der Wille ein sittlicher werden, dann muß er sich eben dem Verstande unterwerfen, denn mit dessen Hilfe schreitet die Vernunft fort zur Bildung von konkreten Urteilen über Nutzen und Schaden, über Wert oder Unwert, Gut oder Böse; nur durch den Verstand weiß sie, was gut und was schlecht ist, und schafft so dem Willen die ethischen Normen für das Handeln, in dem die wahre Lebensklugheit ihre Verwirklichung finden soll.[2])

Jeden Willensakt muß also eine Erkenntnis, nach der ein Objekt mit Recht oder nur vermeintlich als gut anerkannt wird, begleiten, denn erst dann löst dieselbe im Willensleben ein Begehren aus, indem sie dem Betätigungsdrange unserer Seele ein Objekt des Strebens verschafft.[3])

IV. Das Gefühlsleben.

Mit der Erkenntnis verbindet sich zugleich eine Wertschätzung der Objekte der Erkenntnisinhalte, zu der sich wiederum die entsprechenden Lust- oder Unlustgefühle gesellen, die demnach in gewisser Hinsicht ebenfalls den Willen bestimmende Momente ausmachen. Denn das Gute erregt bei der ersten Erkenntnis eine Art Wohlgefallen, das zur Liebe wird. Liebe aber ist wieder

[1]) cf. S. 17, Anm. 3, ferner De Disc. II, lib. V, Op. I, S. 511.

[2]) cf. S. 21, Anm. 1, T. II, S. 38, Anm. 2, S. 40, Anm. 2, ferner De Disc. II, lib. I, Op. I, S. 437 f.

[3]) Über das enge Verhältnis von Intellekt und Willen und über die Wechselbeziehung beider verbreitet sich Vives ebenfalls nicht mit genügender Klarheit.

nichts anderes als Verlangen, Neigung, Hinbewegung des Willens.[1]) Über das erreichte Gut entsteht Freude, nach einem zukünftigen Gute stellt sich ein der Liebe verwandtes leidenschaftliches Verlangen ein. Bei einem Übel empfinden wir zunächst Unwillen, der, dem Wohlgefallen entgegengesetzt, sich allmählich zu Haß verstärkt. Das eingetretene Übel erfüllt uns mit Trauer, das bevorstehende mit Furcht.[2])

Wille und Affekte stehen mithin in einem engen wechselseitigen Verhältnis, woraus wieder folgt, daß für Vives die Willensfunktionen mit gefühlsbetonten intellektuellen Prozessen zusammenhängen.

Wenn Vives übrigens die Zugehörigkeit der Gefühle zum Willensleben und die ethische Seite derselben nur mit flüchtigen Bemerkungen, die hie und da in seinen Schriften zerstreut vorkommen, berührt,[3]) so hat das hauptsächlich darin seinen Grund, weil bei ihm einem gleichen Grundzuge der aristotelisch-scholastischen Psychologie entsprechend Gefühle mit dem Triebleben eine Modifikation psychischer Vorgänge bilden, und mit dem einen auch das andere gemeint ist. Vives rechnet nämlich zum Begehrungsvermögen auch die fühlende Seele. Die Liebe ist ihm nicht nur Hinbewegung des Willens, sondern sie ist zugleich das mächtigste Gefühl in der Seele, der stärkste aller Affekte, aus dem schließlich alle übrigen Affekte hervorquellen.[4])

---

[1]) cf. Anm. 3 und 4, S. 34.

[2]) cf. De An. III, Op. II, S. 553: Motus animi de bono est aut de malo . . . bonum simultaque est menti cognitum, allubescit continuo; primaque est ea velut surgentis motus aurula, quae allubescentia nuncupatur; ea vero confirmata fit amor. Motus autem de bono praesenti, quod sumus assecuti, laetitia: de bono futuro cupiditas nuncupant, quae intra amores limites includitur. Primus motus de malo est offensio, allubescentiae contraria, quae confirmata fit odium: de malo praesenti maeror, de futuro metus.

[3]) cf. Pade Diss., S. 43 und Anm. ebenda.

[4]) cf. De An. III, Op. II, S. 554: »Hunc (sc. amorem) licet intelligere voluntatis sive inclinationem sive progressum ad bonum . . . und

II. Teil.

Die praktische Philosophie.

A. Problem der angeborenen Ideen.

Die Theorie, die Vives von der Ratio speculativa und der Ratio practica entwickelt, führt uns, zumal durch die enge Verbindung von Intellekt und der sogenannten Wertbeurteilung,[1]) ins Gebiet der praktischen Philosophie. Bevor wir jedoch diesem Problem hier näher treten, muß zunächst noch die Stellung genauer beleuchtet werden, die unser Philosoph im Verlauf der Entwicklung seiner Seelentheorie gegenüber der alten Streitfrage einnimmt, ob dem Menschen gewisse Kenntnisse angeboren sind oder nicht, ob die Prinzipien der Erkenntnis rationale, apriorische oder aber empirische Ergebnisse sind.

Uns interessiert seine Stellungnahme zu diesem Problem um so mehr, weil sie bei ihm durch die Erörterung der Frage: Was ist das Gewissen? veranlaßt wird. Die Beantwortung dieser Frage aber ist für die Beurteilung der Vivesschen Ethik von Ausschlag. Doch noch ein anderer fundamentaler Punkt spricht hier mit, nämlich die Begründung der Allgemeinheit unserer Erkenntnis. Vives erblickt eine Garantie für die Richtigkeit des vernünftigen Erkennens und für die tatsächliche Fähigkeit der Vernunft, zwischen Wahrem und Falschem, Gutem und Schlechtem zu unterscheiden in der unserem Geiste innewohnenden Neigung, Axiomen vermöge ihrer eigenen inneren Gesetzlichkeit sofort beizustimmen, wenn er sie

---

S. 559: Amoris vires atque actiones hae propemodum sunt: primum voluntas est animi universi dominatrix et rectrix, voluntatis amor.... Et alioqui si quis subtilius perscruteretur, ex amore inveniet affectus omnes profluere.«

[1]) cf. Bei Vives die Gegenüberstellung einer »Verwirrung des Urteils« einer solchen »der sittlichen Grundsätze auf dem Gebiete des praktischen Handelns« in De Vita et moribus eruditi Op. I, S. 518 f.

zum ersten Male kennen lernt.[1]) Darin liegt auch der Grund, »warum der Knabe einer Grundwahrheit, die er nie zuvor gehört hat, ohne weiteres sogleich zustimmt.«[2])

Lumen naturale.

Hinsichtlich der Prinzipien der theoretischen Philosophie entscheidet sich Vives zunächst mit Berufung auf Platos Gorgias,[3]) wonach es wahr sei, daß Wissenschaft durch Erfahrung erzeugt, diese aber wiederum von der Wissenschaft abgeleitet wird, nur für die Annahme eines dem Menschen angeborenen Instinktes, eines Triebes zur Betätigung seiner Urteilskraft. Und wie der Erde eine bestimmte Kraft eingepflanzt ist zum Hervorbringen aller Arten von Pflanzen, so wohnen unserer Seele die Keime aller Künste und Wissenschaften (d. h. unserer Erkenntnisse) der Möglichkeit nach inne, und unser Geist hat ein eingeborenes Gefühl für die selbstverständliche Gewißheit der ersten und einfachsten Wahrheiten, zu denen es ihn aus eigenem Instinkte drängt.[4])

Infolge dieser Annahme eines uns angeborenen Triebes

---

[1]) cf. De An. II, Op. II, S. 522: »Rationis meta in contemplatione est veritas: in agendis autem bonum . . . Nec est tamen dubitandum, quin pronitates . . . a Deo acceperit homo ad bonum suum et propter bonum ad verum.«

[2]) cf. De Disc. II, lib. I, Op. I, S. 437 u. 439: »Ea est causa cur puer evidentissimae veritati statim consentit nunquamantea visae . . .«

[3]) Da Vives nicht wörtlich zitiert, ist nicht ersichtlich, welche Stelle aus dem Gorgias er meint. Es liegt aber, wenn man seine weiteren Sätze berücksichtigt, die Annahme nahe, daß Vives hier aus Seneca oder Augustinus überkommene stoische Gedanken für solche Platos hält. Aus Gorgias kämen etwa folgende Stellen in Betracht: Platonis Dial., *Ed. Im. Bekkeri*, S. 96 (1817), oder die Stelle, wo Sokrates den Unterschied von Fertigkeit und wissenschaftlicher Kunst erläutert: *Ed. Bekkeri*, S. 118 f.

[4]) cf. De Disc. II, lib. I, Op. I, S. 439: »Et quemadmodum vis quaedam indita est terrae ad producendas herbas omnis generis: ita animae nostrae velut potestate quadam omnium artium ac disciplinarum sunt indita semina, et ad prima illa ac simplicissima pronitas quaedam, quo nutu suo fertur.«

will Vives aber auch Platos Urteil im Menon,[1]) daß der Mensch deshalb, weil er gewissen wahren Prinzipien ohne weiteres zustimmt, auch bei seiner Geburt einen mit reichem Wissen und Tugenden ausgestatteten Geist empfange, nicht billigen und erklärt, der Geist sei bei seiner Schaffung keineswegs mit schon fertigen Begriffen versehen.[2])

Vives vertritt vielmehr in stoisch-scholastischem Sinne die auch später von Descartes, Spinoza und ganz besonders wieder von Leibniz[3]) begründete Auffassung, daß der Mensch bei seiner Erschaffung eine überwiegende Tendenz zum Wahren und im Zusammenhang hiermit gewisse Richtlinien erhalten habe, die man als angeborene Anlagen für alle geistigen Wissenszweige be-

---

[1]) Vives hat hier offenbar das Ende des zweiten und den Anfang des dritten Kapitels des platonischen Dialogs im Sinne, wonach Sokrates auf der Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele fußend und in dem Glauben an eine Pracexistenz der Seele, die von Gott kommt und öfters durch Verbindung mit der Materie ins Dasein trete, Menon gegenüber den Beweis vom Vorhandensein richtiger Vorstellungen in unserem Geiste, selbst vor unserer Geburt, liefern will. In der Unterredung mit dem Sklaven des Menon bringt Sokrates in Gegenwart des Menon aus dem bisher gar nicht unterrichteten Geiste des Sklaven in seiner bekannten Methode eine Reihe richtiger geometrischer Vorstellungen und Kenntnisse zum Vorschein. Auch hier kämen, wenn Vives nicht auch das S. 40, Anm. 3 charakterisierte Verfahren angewendet hat, folgende Stellen in Betracht: Platonis Dial. Graec. et Lat. ex Rec., *Im. Bekkeri*, S. 318 u. S. 395.

[2]) cf. De An. II, Op. II, S. 522: Nam is (Plato) ut colligeret conditas esse humanas mentes non rudes sed magnis scientiis artibusque instructas et ornatas illud adducit argumentum (in Menone): Alioqui, inquit, non magis primis certissimisque assentiremur axiomatis quam contrariis; nec ea quum primum proponerentur illico agnosceremus ... Verum non habet mens nostra ante corpus eruditionem; sed cum conderetur, accepit propensiones ad vera potius quam falsa; et ex propensione ac congruentia canones sive formulas, quas si disciplinarum omnium semina libeat nuncupare, nihil equidem repugno.

[3]) cf. *Höffding*, Geschichte der Philos. Übers. von Bendixen, Bd. I, S. 574 (1895).

zeichnen kann; diese Anlagen bedürfen der allmählichen Ausbildung durch Unterricht und Übung.[1])

Wir begegnen in der Entscheidung dieser Frage bei unserem Philosophen einem Hin- und Herschwanken zwischen den beiden mittelalterlichen Richtungen des Thomismus und einer mit platonischen Elementen durchsetzten Philosophie Augustins. Werden wir an letztere und die von ihr vertretene Annahme eines erleuchtenden Lichtes, das die Vernunft für die höhere Wahrheitserkenntnis befähigt, durch das »übernatürliche Licht« erinnert, das nach der vivianischen Auffassung erst die Erkenntnis der Dinge der intelligiblen Welt ermöglicht und einen Ausfluß der Weisheit bildet,[2]) so wird, wie das Folgende dartut, auf der anderen Seite die Anschauung des Vives wieder von der Strömung der thomistisch-aristotelischen Philosophie getragen.

So läßt sich trotz der Schlußfolgerung bei Vives, daß die Kenntnis des letzten Zweckes der Dinge der menschliche Geist mit seinem schwachen Lichte nicht erreichen könne, es sei denn, daß ihn ein Lichtstrahl dieses letzten Zweckes selbst erleuchte,[3]) nun einmal die Annahme

---

[1]) cf. De An. II, Viv. Op. II, S. 523: »Nam quemadmodum in ipsa terra semina sunt a Deo indita stirpium omnium, quos ipsa ultro quidem proferat, solertia tamen diligentiaque hominum excoluntur, reddunturque ad usum aptiora: sic in mente uniuscuiusque semina sunt initia, origines artium, prudentiae scientiarum omnium; quo fit, ut ad omnia nascamur idonei; nec ulla est ars, aut disciplina, cuius non specimen aliquod mens nostra possit edere.« Ferner De Disc. II, l. III, Op. I, S. 474: »Nullum est enim humanum ingenium quamlibet socors et ab institutione humanitatis remotum, quod non semina artium omnium quaedam a natura acceperit.«

[2]) cf. De An. II, Viv., Op. II, S. 532: »Et quemadmodum oculi corporis indigent lumine exteriore ad cernendum, ita oculus mentis lumine interiore ad intelligendum et cognoscendum. Res vel sunt naturae huius mutabilis ac temporariae, vel illius immutabilis ac perpetuae; ad haec intuenda opus est lumine supernaturali cuius cognitio sapientia nominatur.«

[3]) cf. De Disc. II, lib. I, Op. I, S. 438: »Quod illius extremi finis notitiam humana mens lucernula sua instructa non potest assequi, misi a fine ipso illucescat.«

eines natürlichen uns angeborenen Lichtes bei ihm nicht wegleugnen.[1]) Denn eigentlich ist uns erst mit Hilfe der durch das Lumen naturale verliehenen Weisheit jene Kenntnis möglich, die man die Wissenschaft nennt, daher diese auch als ein Licht nur sekundärer Art gleichsam den Widerschein des natürlichen Lichtes bildet.

Im Einklang nun mit der thomistischen Richtung leugnet Vives direkt angeborene Erkenntnisse und erklärt, daß die Natur uns sogar sehr feindlich insofern behandelt, als sie uns vollkommen unkundig und jedweden Wissens bar geboren werden läßt. Die Lux naturalis ist vielmehr nach den Ausführungen seines Werkes »De Disciplinis« nur als eine Art Grundlage allen Urteilens und Schließens zu denken. Es ist ein unserem Geiste eingepflanzter Samen, das Erkenntnisvermögen mit seiner Kraft und Fähigkeit, allgemeingültige Wahrheiten zu erkennen. Zur Entwicklung dieser Keime müssen die für die Vernunftbetätigung erforderlichen Begriffe aus der Erfahrung in den Verstand gelangen.[2])

Auch bei *Thomas von Aquin* entscheidet sich die Lösung dieses Problems mit einer ganz ähnlichen Modifikation; hier werden die »in gewisser Weise angeborenen Prinzipien auf der anderen Seite auch von der Sinneserfahrung her erworben«.[3]) Vives berücksichtigt, wie wir gesehen haben, diese Seite gleichfalls. In völliger

---

[1]) cf. De An. II, Op. II, S. 532: »Lucem habemus a natura inditam, . . . (cuius cognitio sapientia nominatur) . . . Ex quis alia permulta colligit ratio, cuius cognitio scientia vocatur; lumen autem secundi est, longissimus quidam ex naturali lumine splendor.«

[2]) cf. De Disc. II, lib. I, Op. I, S. 440: Ego rero cognitionem eam demum voco, quem sensibus bene affectis et in apto medio accipimus: tum quo nos vel evidens producit ratio, et vel cum natura ingenii nostri ita coniuncta, ut nemo eam non admittat, vel similis veri experientiis sive nostris sive alienis deducta, confirmata autem a iudicio probabilitate coniecturam impulso.«

[3]) cf. *Cl. Baeumker*, Die Philosophie des Mittelalters, S. 345 ff.

Übereinstimmung hiermit steht auch bei ihm folgende Behauptung: Die Urteilskraft kann nicht gelehrt werden, sondern bedarf nur der Ausbildung.[1]) Als eine Fähigkeit des Verstandes gelangt diese als »simplex intelligentia« erst allmählich nach erfolgtem Percipieren einfacher Vorstellungen und als »composita intelligentia« nach dem Begreifen der aufgefaßten Inhalte und Begriffe dadurch, daß die allgemeinen Denkprinzipien in dem »discursus« in Funktion treten, in den Besitz allgemeingültiger Erkenntnis und objektiver Wissenschaft.[2])

Denn welche Auffassung immer Vives vertritt, stets kommt es ihm vor allem auf den objektiven Wert der Erkenntnis an. Damit derselbe z. B. durch eine zu idealistische Auffassung nicht etwa in Frage gestellt werde, weist Vives warnend auf die im Leben gewöhnlich nach einem subjektiven Auffassungsvermögen unserer Seele erfolgende Beurteilung unserer Vorstellungen hin. Die Neigung des Menschen, alles einer subjektiven Wertschätzung zu unterwerfen, anstatt die Erkenntnis den Dingen gemäß aufzunehmen und zu beurteilen,[3]) verleitet nur zu leicht zu einem subjektiven Idealismus.

Darum tritt uns in seiner pädagogischen Psychologie auch die Tendenz entgegen, den Willen, das Gedächtnis und den Verstand, die drei Äußerungsformen des rein geistigen Bestandteiles der Seele, unter einem durch Beobachtung und Nachdenken bestimmten Gesichtspunkte zu prüfen. Es läßt sich so letzten Endes die Aufgabe der Psychologie genau aus denselben teleologischen Gründen ableiten, wie sie auch bei ihrem Ausgangspunkte für Vives maßgebend sind; immer wieder aber werden wir hierdurch gleichsam auf den Brennpunkt allen Philosophierens bei Vives hingewiesen, der sich in der Frage

---

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Op. 1, S. 505.

[2]) cf. S. 32 ff.

[3]) cf. De Disc. II, l. IV, Op. I, S. 499: Propterea quod ex animae-intelligentia et captu de omnibus fere statuimus, non ex rebus ipsis.

nach der zweckvollen Gestaltung unseres Daseins vereinigt.[1])

Wie auf der Grundlage erwägenden Erkennens von Gut und Böse, also auf einer Beurteilung der Werte des menschlichen Lebens, die mit bewußter Freiheit vollführten Willenshandlungen basieren sollen, haben wir bereits gesehen, ebenso daß die Betätigung des sittlichen Willens ethischer Normen bedarf (cf. S. 37). Den Maßstab für diese Beurteilung und den Weg, auf dem der Mensch durch ein der Wertschätzung konformes Handeln die Aufgaben seines Lebens am besten lösen kann, müssen uns Vives' Anschauungen und deren Konsequenzen in ethischer Hinsicht angeben. Darum werden im folgenden Abschnitt die Prinzipien näher zu untersuchen sein, auf denen Vives seine Ethik aufbaut.[2])

B. Die Prinzipien von Vives' Ethik.

Analog seiner auch für den psychologischen Standpunkt maßgebenden erkenntnistheoretischen Auffassung der vorherrschenden Verwerfung eines angeborenen Besitzes gewisser Wahrheitserkenntnis ergibt sich für unseren Philosophen auch die Beurteilung der Frage über die Prinzipien der praktischen Philosophie. Wie der Geist bei seiner Erschaffung nur die Tendenz zum Wahren erhält, nicht bereits fertige Kenntnisse, so wur-

[1]) cf. hierzu auch *Cassirer*, Erkenntnisprobl. I, S. 125, wo es von unserem Philosophen heißt: Bei Vives »verbindet sich das polyhistorische Wissen der Zeit bereits mit einer philosophischen Grundabsicht, mit der Tendenz zu einer durchgehenden Reform des Erziehungswesens«.

[2]) Vives hat uns, wie wir es ähnlich bei der Ableitung seines Erziehungsideales auch noch sehen werden, zwar kein streng methodisch abgeschlossenes System seiner Ethik hinterlassen; doch geben die zahlreichen hierher gehörenden Gedanken, auch wenn sie eng mit seinen philosophischen, psychologischen und sonstigen pädagogischen Betrachtungen verflochten sind, ein hinlänglich klares Bild seiner ethischen Ideale.

zelt in den dem Willen angeborenen Trieben nur eine Empfänglichkeit für offenbare Güter.

Neigung zum Guten.

Diese Empfänglichkeit oder Disposition des Geistes für das Gute ist nach Vives der Ausfluß einer Art dem Menschen angeborenen Gewissens, das jedoch nicht etwa mit dem Inbegriff moralischer Grundsätze zu identifizieren ist. Der Begriff des Guten ist ja ein relativer, weil durch die jeweilige Einsicht und das von derselben abhängige Erstrebenswerte bestimmt. Das absolut Vollkommene ist allein Gott.[1]) Im Menschen selbst sind infolge der mehr oder weniger starken Verdunkelung seines Geistes[2]) nur entsprechende Überbleibsel des vollkommenen Gutes vorhanden. Unsere Vernunft aber vermag mit Hilfe eben dieses Lichtüberrestes, das ihm zum Wahren und Guten leuchtet, die Begrenztheit und Einseitigkeit aller endlichen Güter sowie ihren Unterschied einzusehen. Auf Grund dieses ihr innewohnenden Maßstabes eines sittlichen Bewußtseins oder Gewissens (censura) wird der Geist mit innerer Notwendigkeit gezwungen »der Tugend Beifall zu zollen und das Laster zu verwerfen«.[3])

Wir haben hier bei der Gegenüberstellung von bloßer Neigung zum Guten und einer Art angeborenen sittlichen Bewußtseins eine ähnliche Komplikation von Anschauungen anzunehmen, wie bei der Beurteilung der Frage über die theoretisch-philosophischen Grundsätze. Einmal fließen die praktisch-philosophischen Prinzipien für Vives aus einem uns angeborenen Beurteilungs-

---

[1]) cf. De An. III, Op. II, S. 560: »Nihil est enim tam excellenti et pura bonitate aut decore praeditum . . . qua in ratione Deum solum excipio.«

[2]) Gemeint ist die Erbsünde; cf. De An. II, Op. II, S. 522, sowie das Folgende: »Sed restant nihilominus in nobis reliquiae illius tanti boni.«

[3]) cf. *Hoppe*, Diss., S. 65.

vermögen eines jeden Gutes, einem natürlichen Geschenk der Vernunft, das dieser als eine Art habitueller Anlage eigen ist.

Sittliches Gefühl und Bewußtsein.

Auf der anderen Seite bedarf aber die Anlage sittlicher Prinzipien, die übrigens nicht bei allen Menschen dieselbe ist und deshalb den Grund einer großen Verschiedenheit der sittlichen Gefühle in sich birgt, auch einer Entwicklung und Ausbildung durch Übung und Unterweisung. Wie in einem der folgenden Kapitel des näheren gezeigt wird,[1]) gelangen diese Prinzipien als eine Art sicheren Gefühls für das Sittliche erst dann zum Bewußtsein, nachdem der Verstand die für die Vernunfttätigkeit erforderlichen Begriffe aus den Vorschriften der Moralphilosophie und der Erfahrung geschöpft hat.[2]) Die Grundanschauung, wonach der Mensch bei seiner Geburt keineswegs mit irgendwelchen genaue Gewißheit verleihenden und ihm angeborenen Kenntnissen oder Geistesgaben beschenkt ist, gilt auch auf moralischem Gebiet, und für Vives gibt es demnach in einer Hinsicht auch keine angeborene Gewißheit sittlicher Grundsätze.

Der Mensch ist, um mit Kant zu sprechen, auch für Vives von Natur gar kein moralisches Wesen. Niemand ist von Natur gut oder schlecht,[3]) wenn auch die Anlage zum Schlechten im Menschen größer ist als die zum Guten. Denn Gott hat uns wegen der Größe unserer Sünde (Erbsünde) nicht gewürdigt, des Guten in allen Einzelheiten sofort teilhaftig zu sein.[4]) Darum die Tatsache, daß es im Leben viel mehr Beispiele schlechter

---

[1]) cf. S. 63 f.

[2]) cf. De Disc. II, lib. V, Op. I, S. 511, bezw. Anm. 2 S. 59.

[3]) cf. De off. mariti, Op. II, S. 622: »Ex se homo neque bonus neque malus nascitur: pronior tamen ad vitium momento illo primae noxiae.«

[4]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I. S. 446: »Nobis tamen quibus propter magnitudinem flagitiorum non dignatur Deus illud ad singula praestare.«

Menschen gibt; überall, wohin man die Augen wendet, herrschen Laster und Freveltat, weil den zügellosen Leidenschaften nicht die nötigen Schranken vorgesetzt werden.

Wurzel ethischer Grundsätze.

Für Vives haben also, kurz gesagt, praktische Prinzipien ihre Wurzel im Gewissen, d. i. in dem Vermögen einer Wertbeurteilung von Gut und Böse und in der das sittliche Handeln bestimmenden Denk- und Urteilsbetätigung,[1]) mithin auch in der Erfahrungskenntnis. Dies besagt schon der Umstand, daß der eine sich im Leben dieses, der andere jenes Ziel erkoren hat,[2]) was eben nur als Folge der Verschiedenheit der menschlichen Urteile und der hiermit zusammenhängenden gleichzeitigen Verschiedenheit der Strebungen möglich ist. Eine solche Annahme wäre ausgeschlossen, wenn moralische Regeln angeboren wären; sie müßten ja sonst allgemeingültige Anerkennung besitzen, was aber doch tatsächlich nicht der Fall ist. Wir erfahren täglich, wie der eine sein Lebensziel in der Sucht nach Geld und Reichtum findet; andere streben wieder nach Namen und Ruhm, andere nach Ämtern und Würden, andere nach Macht und Einfluß. Manche betrachten das Studium der Wissenschaft als ein Mittel zur Erlangung leiblichen Wohllebens, manche suchen, sich Klugheit und eine verständige Lebensführung zu erwerben, manche wieder wollen einen frommen Lebenswandel.[2])

---

[1]) Wir finden in der neueren Pädagogik dieses Vermögen als den sogenannten »sittlichen Geschmack« (Herbart) wieder.

[2]) cf. De Disc. II, l. 1, Op. I, S. 441: Factum est, ut cum iudicia hominum sint diversa, et ex iudiciis appetitus varii, alii alios sibi artium fines statuerint. In his multum valuit pecuniae respectus, omnia huc referunt. Illi nomen et gloriam malunt, illi dignitatem, alii potentiam. Sunt qui artes quaesierunt ad commoda quaedam corporis, sunt qui ad voluptates et delicias. Alii prudentiam venantur et usum rerum. Alii pietatis cultum atque incrementa desiderant . . .«

C. Ethik als Objekt des Wissens und Glaubens.

In den Ausführungen[1]) über Ethik geht Vives auf die alten Schriftsteller menschlicher Weisheit und Moralphilosophie bei den Griechen zurück, wobei er als geschickter und scharfsinniger Eklektiker diejenigen Gesichtspunkte hervorhebt, die ihm für seine »eine wahre Ethik, nämlich die des Christentums« wertvoll erscheinen. Vor allem fesselt ihn in dieser Hinsicht die im ganzen ja auf eine Basierung ethischer Prinzipien abzielende sokratische Philosophie.[2]) Die Ethik, d. h. die Lehren und Vorschriften, wie jeder Mensch seine Seele in gehörigen Zustand bringen und darin bewahren soll,[3]) ist ihm nun sowohl Objekt des Wissens als auch Objekt des Glaubens: Wege und Ziele seiner Ethik ohne die Beachtung seines Hinweises auf Gott sind unverständlich, weshalb hier aber auch kurz die Stellung berührt werden muß, die Vives zur Lehre von Gott einnimmt.

Gotteslehre.

Die Religion läßt sich, wie Vives aus dem vermeintlichen Fehlen derselben bei den Heiden mit Unrecht schließt, nicht durch eingeprägte Begriffe eines natürlichen Lichtes oder durch »menschliche Erfindungen er-

---

[1]) Vives verbreitet sich über diesen Gegenstand in mehr zusammenhängender Weise im VI. Buche De Disc. I, Op. I, S. 418 ff. (»De philosophia morali corrupta«), ferner De Disc. II lib. I, Op. I, S. 446 f., lib. IV und lib. VI.

[2]) Wenn Vives zum Zwecke moralischer Unterweisungen neben den allerdings nur nach den einseitigen xenophontischen Darstellungen ihm bekannten Lehren des Sokrates die ethischen Schriften eines Plato, Cicero, Seneca und Boethius empfiehlt (De Disc. II, lib. V, Op. I, S. 512), so ist damit zugleich die Grundtendenz gegeben, die als eine Art gemäßigten Neuplatonismus und Stoizismus seine eigenen ethischen Bestrebungen durchzieht.

[3]) cf. De Disc. II, lib I, Op. I, S. 446: »Sunt praecepta quemadmodum quisque compositum et constitutum debet animum habere: quae ars de moribus (qua mores hominum componerentur) ethice nominatur.«

klären, sondern durch die göttliche Offenbarung«, durch welche die unserem Geiste innewohnenden Keime für wahre Erkenntnis gleichsam erst geweckt werden.[1]) Die Religion ist wohl ein Strahl des Lichtes, eine Kraft von der Allmacht, die uns aber nicht angeboren ist, die wir vielmehr von Gott durch die Offenbarung empfangen haben. Darum stützt sich auch die Theologie im Gegensatz zur Vernunftwissenschaft selbst durch eigene Kraft und hat Bestand; sie bedarf keiner Hilfsmittel.[1]) Sie allein führt uns zurück zu dem Ursprung, von wo wir gekommen sind und wohin wir gehen.[2])

Freilich muß uns das Urteil des Vives über die Unmöglichkeit einer natürlichen Erkenntnis des Gottesbegriffs überraschen, zumal von einem so guten Kenner des Plato und Aristoteles.[3]) Indes haben wir hier die ungeläuterte Ansicht mehr dem damaligen Widerstreit verschiedener Anschauungen über diesen Gegenstand zuzuschreiben; denn an anderer Stelle erklärt Vives ausdrücklich, daß je eingehender die Erkenntnis aller Dinge wird, sie desto mehr die Wege zur Gotteserkenntnis durch Abstraktion öffnet. Geschichte und die Betrachtung Gottes nennt er geradezu eine Erfahrungskenntnis, bei der im Sinne jenes platonischen Ausspruches im Gorgias[4])

---

[1]) cf. De Disc. II, lib. I, Op. I, S. 442: »(Fidem) non ulla hominum inventa, sed divina declarant oracula . . . Haec intelligentia divini cultus per seipsa suis viribus nititur et consistit: nec ullis omnino eget adminiculis, imo in illa una cuncti thesauri clauduntur scientiae ac sapientiae.«

[2]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I, 438: Haec est religio, quam a Deo ipso accepimus, a luce radium, vires ab omnipotentia. Haec sola reducit nos ad originem a qua eggressi sumus et ad quam tendimus.

[3]) Schon Plato schreibt ja im Timäus: »Gott ist das höchste Gut, über alle Natur und Wesenheit erhaben, wonach alles strebt. Er ist der ewig seiende Gott.« (34 A) cf. *Zeller*, Philos. d. Griech. (1883), S. 710 Anm. 5 u. S. 927 Anm. 1, 3. Und Aristoteles im I. Buche vom Himmel, C. 3: »Alle Menschen haben Kenntnis von den Göttern, und alle weisen die höchste Stelle einem gewissen göttlichen Wesen zu.«

[4]) cf. S. 40 Anm. 3.

für das gegenseitige Zeugungsverhältnis von Erfahrung und Wissenschaft die Vernunft gleichsam den Steuermann abgibt.[1]) Und im ersten seiner drei Bücher »De prima philosophia« begründet Vives ja gerade das Dasein Gottes im Sinne Ciceros und der Stoa »mit der Allgemeinheit und Gleichmäßigkeit der Annahme eines Gottes bei allen Nationen«.[2]) Gott ist demnach auch Zweck und Ziel des Menschen.

Verhältnis von Theologie und Philosophie.

In der Gotteslehre liegt für Vives natürlich auch das Verhältnis von Theologie und Philosophie begründet. Betrachten wir noch einmal die Ausführungen des vorhergehenden Kapitels, dann dürfen wir uns dahin erklären, daß auch Vives unter Annahme des lumen naturale ebenso wie Thomas bezw. dessen Lehrer Albertus Magnus eine natürliche oder philosophische Erkenntnis unterscheidet, die auf der natürlichen Vernunft basiert und selbst für die Entscheidung theologischer Fragen Geltung hat und eine die Vernunft zwar überschreitende, jedoch nicht widervernünftige dogmatische Erkenntnis.[3]) Was nun von der Philosophie überhaupt, gilt auch — und an dieser Stelle wollen wir wieder die Untersuchung über die ethischen Lehren und Ziele des Vives aufnehmen — von der Moralphilosophie. Überhaupt berührt sich bei unserem Philosophen das sittliche Gebiet innig mit dem religiösen. Vives verbindet religiös kirchliche Moral, die auf übernatürlichen Voraussetzungen beruht, mit einer wissenschaftlich begründeten sittlichen Erziehung, so daß

---

[1]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I, S. 437: »Quae (ratio) adhibenda est illis (experientiis) tanquam clavus aut gubernator in navi.«

[2]) cf. *Lange*, »Vives« S. 808; ferner De Disc. II, l. IV u. V u. *Satellit*, Anim. Op. II, S. 96.

[3]) Die nicht ganz scharf auseinandergehaltenen Begriffe des »natürlichen Lichtes« und der übernatürlichen Wahrheiten tragen zum Teil die Schuld an dem nicht völlig eindeutigen Standpunkte des Vives in dieser Frage.

auch in seiner Ethik Theologie und Philosophie im Verhältnis gegenseitiger Ergänzungen stehen, ja hinsichtlich gewisser Forderungen noch zu einer Einheit verschmolzen erscheinen.[1])

Das als Ausfluß der vollkommenen göttlichen Weisheit unserem Verstande innewohnende natürliche Licht befähigt uns zu einer sittlichen Einsicht.[2]) Daher findet sich bei Vives auch der bedeutsame Nachweis, daß die Ethik nicht einzig und allein auf dem Wege der Offenbarung gewonnen zu werden braucht, vielmehr ihre Grundprinzipien auch auf dem Wege rein philosophischer Erkenntnis gefunden werden können, wofür Sokrates wieder das typische Beispiel liefert.[3]) Ja das Licht, das die hl. Schrift uns über diese Frage gibt, läßt den Geist vieler tatsächlich dunkel. »Solche muß man »durch das natürliche Licht oder durch vernünftige Gründe dazu bewegen, die Bestimmungen des Menschen zu erkennen«.[4])

Vives entwickelt diese ihn vor einem einseitigen religiösen Erziehungsideal schützenden Gedanken mit einer für den damaligen unvollkommenen Stand psychologischer Forschungen bewunderungswürdigen Klarheit und Ruhe. Es ist sehr charakteristisch für ihn, daß er

---

[1]) Darum verwirft Vives auch jene aristotelische Lehre von einer bloß natürlichen, d. h. der aristotelischen Ethik, die er übrigens als ganz unchristlich bezeichnet und einer göttlichen Ethik, die in gewissem Grade beide recht haben sollen. cf. *Lange*, »Vives«, S. 817.

[2]) cf. De Disc. I, l. VI, Op. I, S. 419: »Credens se . . . lucernullae illi naturali mentis suae. Siquidem nemo est tam tardo ingenio, cui non lux aliqua in animo fulgeat ex Dei munere, quae rectis exercitics illustratur atque augetur.«

[3]) cf. Ebenda: »Ei (luci) si incorruptae ac publica ignorantia non contaminatae se committeret, intelligebat (Sokrates) se Deum ducem sequi, a quo illam accepisset, non hominum pravitatem, quos quum videret caecos esse et a recto delirare, solum Deum sapientem et esse et dici posse, veram formationem arbitratus est imitationem nominis: si tales fierent homines, quoad eius fieri posset, qualem esse Deum ratio doceret.«

[4]) cf. De veritate fidei christianae lib. I.

die Grundsätze der Ethik nicht nur darum als zuverlässige Normen für die Lebensklugheit aufstellt, weil sie der Ausfluß göttlicher Offenbarungen seien, sondern auch darum, weil sie auf notwendige Weise der menschliche Geist, der menschliche Instinkt, angeregt durch einen besonderen Trieb, den der Schöpfer ihm einpflanzte, fand und feststellte. Und wären diese Bedingungen nicht vorhanden, dann würde das Menschengeschlecht entweder gar nicht existieren, oder doch nur ein rohes und tierisches Dasein führen.[1])

Ein solches Besinnen auf sich selbst und seinen eigenen Geist ergibt sich bei Vives aus seinem ganzen Streben. Hier liegt auch der deutliche Versuch einer Scheidung zwischen Theologie und philosophischer Wissenschaft selbst, trotz der nachdrücklichen Betonung, daß ohne die selbstverständliche Voraussetzung der innigen Durchdringung des ethischen und religiösen Moments beim Studium der Ethik auf rein philosophischem Wege die Gefahr des Irrtums eine sehr große ist. Allerdings ist Vives dieses Moment nicht etwa ein unbedeutendes, und er erhebt deshalb auch die dringende Warnung vor einer Geringschätzung religiöser Moral: »Der Mensch bedenke aber dabei immer wohl, daß er zwischen Dornen auf einem dunklen Wege wandelt; er gehe nur bedächtigen Schrittes vorwärts und setze seinen Fuß nur zuversichtlich da nieder, wo das Licht (unserer Religion) scheint und ihm Gewißheit gibt, daß er sicher auftreten kann.[2])

Diese in seiner Überzeugung als Christ begründete und darum philosophisch betrachtet am Dogmatismus

---

[1]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I, S. 437: »Quae omnia sub genere quodam prudentiae sunt posita . . . Haec sunt quae necessario humanum ingenium, et universa hominis natura stimulis quibusdam ab autore suo excitata invenit et constituit: quibus remotis partim homo nullo modo viveret, partim non humanam vitam sed ferinam et agrestem.«

[2]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 512: »Sciat modo se inter spinas per loca obscura ingredi, ut suspenso vestigio incedat, nec usquam pedem securus figat, nisi ubi lucem nostram admoverit, eaque ostenderit tutum esse illic subsistere.«

haftende Mahnung unseres sonst so kritisch urteilenden Philosophen darf keineswegs wundernehmen, denn sie hängt eben aufs engste mit seiner Auffassung vom Gottesbegriff und von der Kenntnis der Gottesverehrung, dem letzten Ziele menschlicher Weisheit zusammen.

Ethik, Erziehung zur Tugend.

Außer dem dargestellten Verhältnis von Theologie und Moralphilosophie ist zunächst noch einmal nachdrücklich auf die in der Philosophie unseres Pädagogen stattfindende innige Berührung der theoretischen Grundsätze mit den praktischen hinzuweisen. In seiner Ethik vertritt Vives im Anschluß an Plato und die Stoiker [1]) den altruistischen Standpunkt des sogenannten »Moralismus«, wonach unseren Handlungen der Charakter des Wertvollen beigelegt wird, wenn sie nicht auf ein Lustgefühl hinzielen, sondern aus einer an sich guten Gesinnung fließen. [1]) Mehrfach gibt er seiner großen Vorliebe für die platonische in der Ideenlehre begründete Moralphilosophie Ausdruck, wobei er deren Überlegenheit gegenüber der aristotelischen Ethik besonders charakterisiert. [2])

In vollster Übereinstimmung mit Sokrates, der ihm vor allem darum gefällt, weil der griechische Weise alles, was er durch die Arbeit des Gedankens ans Licht förderte, auf den praktischen Gebrauch des Lebens zu beziehen versuchte und so verwertbar gemacht hat für die Aus-

---

[1]) cf. De Disc. II, l. IV u. V, Satellit. animi, Op. II, S. 96; cf. auch *Paul Hensel*, Hauptprobleme der Ethik (1903), S. 49: »Die Grundzüge der Gesinnungsethik« sind jene »untrüglichen Beurteilungsnormen, die wir in unserer pflichtmäßigen Gesinnung und nur in ihr finden«. . . . In den Gedanken der Stoa stoßen wir auf ähnliche Gesichtspunkte.

[2]) cf. De Disc. II, l. IV, Op. I, S. 500, wo Vives von Plato im Vergleich zu Aristoteles sagt: »Ut in praeceptis morum excellat;« jedoch über letzteren: Op. I, S. 512: »Certe Aristotelis nomine XX habemus libros de moribus, quae magis ad sciendum et disserendum faciunt, quam ut moveantur, qui audiunt, aut velint ita vivere.«

bildung der moralischen Persönlichkeit, verlangt die Vivessche Ethik Erziehung zu einer dauernden tugendhaften Gesinnung, d. h. zur Persönlichkeit.[1])

In der Tugend erkennt Vives eine bleibende Gemütsrichtung, eine dauernde Gesinnung, die ihren Rückhalt in der Vernunft und in den dieselbe unterstützenden Vorschriften der Moralphilosophie besitzt (Op. I, S. 511). Der Tugendhaftigkeit muß alles Handeln, und auf dieses kommt es ihm ganz besonders an, untergeordnet sein, wenn es sittlichen Wert haben soll, allerdings unter der Voraussetzung, daß unser Tun in völliger Übereinstimmung mit den seelischen Gesetzen von statten gehe. Doch nicht unsere Handlungen als solche sind wertvoll, sie mögen noch so viel Gutes in ihrem Gefolge haben, sondern eben in der Gesinnung, im Wollen[2]) selbst liegt der Wert des sittlichen Strebens: „Virtutem voco voluntatem bene faciendi« (Intr. ad Sap. Op. II, S. 71).

D. Vives' altruistischer Standpunkt.

Aus der Psychologie des Vives, die zugleich seiner Pädagogik den Weg bahnt, wissen wir, daß die Notwendigkeit einer Veranschaulichung der Äußerungsformen unserer Seele zunächst durch den Grundsatz: die Lebensklugheit müsse den Geist bei allem seinem Tun erfüllen,

---

[1]) Indem Vives das dreifache Gut der aristotelischen Ethik als irreligiös und unvernünftig verwirft: »Sed Aristotelicam felicitatem contrariam esse pietati nostrae, atque ideo rectae rationi, neminem puto dubitare« (De Disc. I, l. VI, Op. I, S. 421) weist er auf den wahren Weg der Ethik hin, den Sokrates und Plato gegangen. Die ethischen Lehren des Sokrates sind heilsam und nützlich: »Eamque medicinae ac sanationis rationem in publicum bonum foras protulit, sive ad vitam privatam, sive ad communem et publicam.« . . . »Deinde quae adiutus communi Dei beneficio excudisset, ea sic studuit tradere, non ut doceret solum, sed ut impelleret atque afficeret. Ut qui audirent et quid faciendum esset scirent et velleut facere.« (De Disc. I, l. VI, Op. I, S. 419.)

[2]) cf. Satellit. Animi Op. II, S. 97: »Velle instar omnium.«

geltend gemacht wird. Auf den ersten Blick könnte man bei einer derartigen ethischen Grundanschauung in Vives einen Anhänger des utilitaristischen Prinzips erblicken. Definiert er doch Lebensklugheit als die Fähigkeit, alles, was wir im Leben gebrauchen, den verschiedenen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen, den Personen und bestimmten Umständen anzupassen.[1]) Aber er fährt fort: Sie ist die Lenkerin und das Steuer im Sturm der Leidenschaften,[2]) und aus zahlreichen anderen Stellen ist ersichtlich, daß die verlangte Lebensklugheit ihm nicht Erziehungsideal selbst, sondern nur Mittel zum Zweck ist. Denn er bezeichnet als das ausschließlich gute und einzig erstrebenswerte Ziel der Lebensklugheit die Tugend.[3]) Zwar überwiegt in seiner praktischen Philosophie, ähnlich wie bei Plato, der teleologische Gedanke, der auch seiner Ethik das Gepräge der Zweckmäßigkeit verleiht, daneben aber beherrscht seine ethischen Erörterungen durchaus die Idee des Guten, die als der Inbegriff der allerhöchsten Vollkommenheit Gott selbst ist.

Eine kurze übersichtliche Darstellung und Ableitung des vivianischen Erziehungsideals, wie es nach zahlreichen in den einzelnen Werken darüber eingestreuten Betrachtungen unserm Pädagogen vorgeschwebt hat, möge die letzten Gedanken noch besser illustrieren.

---

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 504: »Prudentia vero peritia est, accomodandi omnia, quibus in vita utimur, locis, temporibus, personis, negotiis: haec est moderatrix et clavus in affectionum tempestate.«

[2]) In dieser Definition verspürt man wieder den Einfluß des Stagiriten: Die »Lenkerin und das Steuer im Sturm der Leidenschaften« unterscheidet sich nicht wesentlich von der »vernünftigen oder tugendhaften Betätigung der Seele« bei Aristoteles.

[3]) cf. De Disc. II, l. II, Op. I, S. 453 f.: »Magnam esse curam de filii moribus convenit, tanto maiorem quam de hereditate, quanto pluris sunt mores: et sive hereditatem relicturus est aliquam, sive nullam, prima est habenda probitatis ratio; imo nihil est hereditate opus sed virtute.«

Das vivianische Erziehungsziel.

Nach Vives ist der Mensch auf die ewige Glückseligkeit angelegt.[1]) Für ihn kann es kein anderes Ziel als Gott geben.[2]) Denn daß der Mensch nicht geschaffen ist, sein Leben zu fristen, sich zu pflegen und zu schmücken, oder auch um sich einem schwierigen und unergründlichen Studium hinzugeben, das schließlich doch die Wißbegier unbefriedigt läßt, sondern um an der Ewigkeit und dem göttlichen Wesen teilzunehmen, wer möchte es leugnen, der die Hoheit des menschlichen Geistes, seine Fähigkeit zum Verständnis der herrlichsten Dinge und die aus dieser Fähigkeit erwachsende Liebe zur Vereinigung mit dem Höchsten erkennt und verspürt.[3])

Die Erreichung seines Zieles erfolgt für den Menschen auf dem Wege zur Weisheit und Tugendhaftigkeit. Und das Motiv für das Erstreben dieses überirdischen Gutes, unseres eigentlichen Ursprungs und Zieles, ist die Liebe oder das Verlangen nach Vereinigung mit diesem Gute; denn für Geistiges gibt es kein Bindemittel außer Liebe.[4]) Die erste Bedingung aber für den richtig einzuschlagenden Weg zur Weisheit ist Erkenntnis.[5]) Diese ist das Resultat unserer Ausbildung durch Erziehung und Unterricht ent-

---

[1]) cf. De An. II, Op. II, S. 516: »Homo, quod ad sempiternum illud bonum sit conditus ...«

[2]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I, S. 442: »Finis hominis, quem alium possumus statuere, quam Deum ipsum?«

[3]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I, S. 438: »Nam hominum non victui et cultui et habitationi conditum, non arduae cuinam et reconditae et molestae cognitioni, seu verius cupiditati cognoscendi, sed participationi aeternitatis et divinae illius naturae, quis non liquido perspicit, qui consideret vim et celsitudinem mentis intelligentiam rerum praeclarissimarum: tum ex intelligentia amorem et ex amore coniungendi se cum illis expetentiam.«

[4]) Ebenda S. 442: »Spiritalia enim nulla res alia conglutinare, nulla ex multis unum valet facere nisi amor ...«

[5]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I, S. 442: Amorem vero necesse est cognitio antecedat.

sprechend dem leiblichen, geistigen und sittlichen Zustande des Menschen und zerfällt in die Selbsterkenntnis und in die Gotteserkenntnis, für welche die erstere eine teilweise Voraussetzung bildet und uns hier auch hauptsächlich angeht. [1])

Selbsterkenntnis.

a) Durch Leibeskultur.

Die Selbsterkenntnis wird in zwei Stufen erworben. Das eine Mal bildet sie das Ergebnis einer Kultur unseres Leibes. Bei der leiblichen Erziehung werden der Gesundheit wegen Leibespflege und energische Leibesübungen angestrebt, ferner Ausbildung der Sinne als unerläßliche Vorbedingung der sinnlichen Erkenntnis. Der leitende Gesichtspunkt ist aber auch hier die Rücksicht auf die seelischen Funktionen, gemäß der von Vives vertretenen Anschauung einer physiologischen Bedingtheit der geistigen Natur. [2])

b) Durch Seelenkultur.

Die zweite Stufe der Selbsterkenntnis ist das Resultat einer Kultur unserer Seele, und das sittliche Ideal basiert so gleichsam auf vernünftiger Selbstbestimmung, der eine gründliche Selbstbesinnung voraufgehen muß. Die Möglichkeit hierzu bietet aber eingehende Seelenkenntnis.

Die Ausbildung der Seelenkräfte teilt sich nach Vives wieder in die Bildung des Verstandes, des Gedächtnisses und in die Erziehung des Willens und ist dementsprechend eine intellektuelle und eine moralische Ausbildung. [3])

---

[1]) cf. Über diesen Abschnitt auch *Kuypers* Diss. S. 18 f.

[2]) cf. De An. II, Op. II, S. 517: »Mens enim nostra non habet vim infinitam ... quodcirca in suis istis actionibus, nunquam sua ipsius imbecillitate deficit, sed organorum. Reparatur ... refectione cibi et potus ...«

[3]) cf. De Diss. II, l. V, Op. I, S. 504: »Nunc alteramillam (sc. viam) aggredimur, qua tum excoluntur animi, tum sanantur, ut in hac quoque sit mentis illustratio, ne morbi invadant atque ubi invaserint per rationis imperium depulsio ac restitutio sanitatis.« cf. auch *Kuypers*, Diss., S. 20ff.

Erstere strebt nach einer auf der Bildung von Urteilskraft und Erfahrung beruhenden Erkenntnis, womit auch ein Erwerb von Lebensklugheit verbunden ist; letztere, die vollkommenste Erziehungsstufe, soll als eine durch Vorschriften der Moralphilosophie erworbene sittliche Einsicht die Verstandesbildung unterstützen und die Anwendung der durch intellektuelle Bildung gewonnenen Erkenntnis in sittlicher Hinsicht sichern.[1])

Die intellektuelle Bildung ermöglicht eine mittelbare Einwirkung auf den Willen, die moralische, in der die erstere jedoch gipfelt, ist eine direkte Beeinflussung des Willens. Deshalb, so betont Vives in dem folgenden und gleichsam den Kern seiner ganzen Pädagogik bildenden Grundgedanken, soll der Lehrer überhaupt jede Untersuchung über die Natur so wenden, daß daraus ein Nutzen für die Sitten entspringt; er soll die Gemüter zur Tugend leiten, zur Achtung vor der Religion und zur Sorge für dieselbe: hierzu wird die Betrachtung der Natur auf Schritt und Tritt reichlichste Gelegenheit bieten.[2])

Tugendhafte Gesinnung Ziel der Willensbildung.

Aus dem zuletzt Gesagten ist deutlich ersichtlich, daß es Vives nur auf die Erziehung zur Tugend ankommt; diese allein ist darum notwendig, weil zur Erreichung des letzten Zieles allein unentbehrlich. Und sie ist eben nichts anderes als der sittliche Charakter, die gute Gesinnung oder der gute Wille, der auf der Einsicht in die Richtigkeit und objektive Gültigkeit des Denkens und

---

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 511: »Ad suppetias ferendum rationi cuncta moralis philosophiae praecepta sunt comparata velut exercitus quidam.«

[2]) cf. Disc. II, lib. V, Op. I, S. 488: »Institutor omnem de natura commentationem ad mores excolendos referat, ut animos ad virtutem fingat, pietatis respectum et curam instillet pectoribus: quarum rerum magnam occasionem et uberrimam copiam naturae contemplatio omnis praebebit.«

Handelns beruhend, seine Tätigkeit in der Richtung entfaltet, wie es ihm seine Pflicht gebietet.[1]) Die Definition der Tugend bei Vives lautet demnach auch folgendermaßen: »Unter Tugend verstehe ich pflichtmäßiges Betragen gegen Gott und gegen die Menschen«, und »diese drei Dinge muß der Mensch sein Lebenlang haben: wie er richtig denkt, richtig redet und recht handelt«.[2])

Ethische Orientierung von Vives' Pädagogik.

War uns vorhin bei der Darstellung der vivianischen Seelenlehre der Standpunkt einer bewußt zur Pädagogik in Beziehung stehenden und ethisch orientierten Psychologie aufgefallen, dann rechtfertigen, wie im folgenden des näheren gezeigt werden soll, die letzten Gedanken voll und ganz den Schluß, daß Vives auch schon den Versuch gemacht hat, seine Pädagogik ethisch zu orientieren. Dieser Schritt ist um so bezeichnender, weil uns ein ähnliches Verfahren erst wieder nach Jahrhunderten und zwar bei Schleiermacher entgegentritt, während noch später die bestimmtere und eingehendere Durchführung dieser Theorie erst Herbart vollzieht.[3])

Mit den Worten: »Tugend ist der Name für das Ganze des pädagogischen Zweckes« leitet Herbart sein erstes Kapitel »Von der Begründung der Pädagogik« ein;[4]) in der »Anleitung zur wahren Weisheit« (Kap. III) sagt Vives: »Die Tugend ist die Königin und das weitaus vorzüglichste aller Dinge; ihr muß alles übrige, wenn es

---

[1]) cf. Ad Sap. Introd. Op. II, S. 70: »Vera sapientia est de rebus incorrupte iudicare, ut talem unam quamque (rem) existimemus, qualis ipsa est . . .«

[2]) Ebenda S. 71: »Virtutem voco pietatem in Deum et homines, cultum Dei et amorem in homines voluntatemque bene faciendi«; und ebenda S. 78: »Semper illa tria sunt homini quam diu vivit, meditanda: quomode bene sapiat, quomodo bene dicat, quomodo bene agat.«

[3]) cf. *Ziegler*, Gesch. d. Päd., S. 297.

[4]) cf. Herbarts Werke, Ed. Hartenstein (1851), Bd. X, S. 189.

seine Pflicht tun will, dienen.«[1]) Das Ziel der Wissenschaften ist darum nicht das Wissen selbst, sondern die Aufgabe, den Jüngling klüger und dadurch besser zu machen, weshalb sich der Erzieher vor allem den Charakter des Zöglings angelegen sein lassen soll. Er muß für diesen in gleichem Maße mehr besorgt sein als für das materielle Erbe, wie dieses geringeren Wert hat als der sittliche Charakter.[2])

Überblicken wir unter Berücksichtigung der in der Einleitung angeführten Gesichtspunkte unserer bisherigen Darstellung, so können wir der vivianischen Pädagogik ungeteilteste Bewunderung nicht versagen. Und nicht zum wenigsten werden wir Vives unsere Anerkennung zollen, wenn wir seine Grundgedanken mit Herbarts bahnbrechenden pädagogischen Theorien vergleichen.[3])

---

[1]) cf. Intr. ad Sap. Op. II, S. 71: »Regina et princeps rerum omnium praestantissima est virtus: cui reliqua omnia, si suo velint officio defungi, ancillari oportet.«

[2]) cf. De Disc. II, l. II, Op. I, S. 453: »Declaretur literarum finem esse, ut sapientior fiat invenis ac inde melior«; ferner vgl. Anm. 3, S. 56.

[3]) »Das Erziehungsgeschäft«, sagt Herbart einmal (cf. Pädagog. Schriften Hartenstein Bd. XI. S. 421): »Zwingt den denkenden Kopf, sich um praktische Philosophie und Psychologie zu bekümmern, und mit verworrenen Begriffen ist da nicht durchzukommen.« Fast genau so urteilt Vives, wenn er in seiner Abhandlung über die Grundsätze des Gelehrten und Erziehers sagt: »Es ist nichts verderblicher auf dem Gebiete des praktischen Handelns als eine Verwirrung der sittlichen Grundsätze, so daß niemand recht weiß, was er zu billigen hat oder nicht« (Op. II, S. 89), und wenn er von der für die Erziehung unerläßlichen Notwendigkeit einer Veranschaulichung der Wirkungsweise unserer Seele spricht. cf. S. 17 u. Anm. 3 ebenda, sowie für den ersten Teil Anm. 2, S. 18 u. Anm. 1, S. 39.

III. Teil.

Die psychischen Erscheinungsformen und die Erziehung des Willens und Charakters.

Haben wir gesehen, wie für Vives Wert und Ziel unserer Handlungen auf ethischer, in Religion und objektiver Erkenntnis wurzelnder Grundlage festgelegt sein müssen, so gilt als weiterer Schritt unserer Aufgabe zu zeigen, welcher Klasse der bekannten drei geistigen Vorgänge er als Mittel zur Willensbildung oder zur tugendhaften Gesinnung den meisten Einfluß zuschreibt. Die Beantwortung einer solchen Frage hängt naturgemäß mit der Auffassung zusammen, die unser Pädagoge hinsichtlich der Äußerungsformen vertritt, die dem angenommenen »Ternar« der psychischen Tätigkeiten eigen sind.

A. Sittliche Einsicht als Wertmaßstab unseres Willens und Handelns.

Wir können kurz voraufschicken, daß Vives mit pädagogischem Scharfblick für die Anwendung auf die Erziehung, besonders für die Verwirklichung seines ethischen Bildungsideals, alle drei moderner psychologischer Anschauung entsprechenden Grundtätigkeiten der Seele: das Erkennen, das Wollen und das zum Strebevermögen zählende Fühlen berücksichtigt. Da Vives Begehren und Fühlen identifiziert, diese Vorgänge entsprechend seiner Seelentheorie jedoch für ihn unter den psychischen Äußerungsformen eine untergeordnete Stellung einnehmen, so kann man bereits folgern, daß es ihm bei der Erziehung des sittlichen Charakters hauptsächlich auf die Ausbildung der noch übrigen Seite unseres Geisteslebens, nämlich des Intellekts, ankommen wird. Die Begehrungen und Strebungen des Menschen müssen deshalb auch ganz und gar der Leitung der Vernunft unterliegen.

Dieser ist die höchste Macht über das Begehrungsvermögen gegeben, damit ihr alles in der Seele gehorsam ist.[1]) Das Gemüt und das Gefühlsleben finden jedoch, wie wir noch genauer sehen werden, in ihrer Beeinflussung auf die Willensbildung bei Vives nicht die gebührende Berücksichtigung. Vielmehr machen vor allem Schärfung des Verstandes und Stärkung des Gedächtnisses die wesentlichsten Bestandteile der Willensbildung aus, was freilich wieder erklärlich, soll der Verstand wirklich die Sicherheit und Richtigkeit einer zuverlässigen Willensleitung gewährleisten.

I. Erwerb der sittlichen Einsicht.

a) Durch reine und unsere Vorstellungswelt erweiternde Verstandeserkenntnis.

Für die Regelung der beiden Willenstätigkeiten, des Handelns und Unterlassens, bedarf es nun nach Vives des Erwerbes gewisser Kenntnisse. Es erhebt sich für ihn darum die Frage: Wie kommen wir zu dem Regulativ einer bestimmten sittlichen Einsicht, da eine solche uns nicht durchaus angeboren ist? Die Antwort lautet: Nur mit Hilfe bestimmter Wissenschaften und Künste läßt sich ein Ziel verfolgen, das für dieses oder für das ewige Leben nötig ist, lassen sich Grundsätze aufstellen, die der Frömmigkeit oder den Notwendigkeiten des Lebens zu statten kommen.[2])

Zwei Mittel aber stehen uns zu Gebote,[3]) um den Wert unseres Wollens zu bemessen. Einmal die synthetische, d. h. durch Hinzufügung von etwas Neuem unsere vorhandene Begriffswelt erweiternde Tätigkeit des Verstandes, der durch die klare Erkenntnis und Beurteilung des aufgefaßten Stoffes »der Seele das Licht zubringt«, wodurch sie »gepflegt und rein gehalten wird«

---

[1]) cf. S. 34, Anm. 6 und Itrod. ad Sap. VI, Op. II, S. 75.
[2]) cf. De Disc. II, l. I, Viv. Op. I, S. 440 f.
[3]) cf. S. 64, Anm. 3.

(Intr. ad Sap.). Denn der Verstand stellt bei den Handlungen unseres Lebens mit dem Urteil »einen Vergleich an zwischen den Dingen und zeigt, welche nützlich, welche schädlich sind, und welche wiederum keine von beiden Wirkungen haben; das Urteil zeigt ferner, wie die Bedürfnisse des Lebens zu beschaffen und zu konservieren sind«.[1]) Zum klaren Erkennen gesellt sich dann in der Seele Lust, damit der Wille das Liebenswerte erstrebe und das zu Vermeidende fliehe.[2])

Die Möglichkeit eines solchen gefühlsbetonten Erkenntnisvorganges verlangt, daß wir teils, was uns überliefert ist, kennen lernen und annehmen, teils selbst eben durch die synthetische Verstandeserkenntnis als das Richtige uns erdenken und zu dem Vorhandenen als Neues hinzufügen.

b) Durch praktisches Urteilen.

Das zweite Mittel, das dem Verstande für unser Handeln sittliche Normen schaffen hilft, ist die praktische Erfahrung[3]) auf Grund der Übung im wertvollen Handeln, die sich zur Lebensklugheit verdichtet. Die Übung schafft geradezu einen solchen Zustand der Gewöhnung in unserer Seele, der durch eine charakteristische Disposition für Betätigungen ausgezeichnet ist, die in der Richtung der geübten liegen.[4]) Der Wille des Menschen wird also, kurz gesagt, in seiner Richtung auf das Gute vom menschlichen Verstande durch das Urteil und zwar

---

[1]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I, S. 455: »Hoc (iudicium) vero alia aliis confert et interse et secum ipsa: tum ostendit, quae utilia, quae noxia, quae neutra sint corpori in victu, vestitu, sanitate, habitatione ad necessitates ... quemadmodum haec paranda, conservanda, sumenda in usum«; ferner Intr. ad Sap.

[2]) Ebenda S. 444: »Excolitur et purgatur animus iis quae illi vel lucem adferunt, ut noscat, vel ardorem, ut quae amanda sunt, prosequatur, fugienda vitet.«

[3]) Ebenda, lib. V, S. 504: Duabus autem ex rebus prudentia nascitur, iudicio atque usu rerum.

[4]) cf. auch *Hoppe* Diss., S. 95, Anm. 307.

das von der Erfahrung unterstützte bestimmt, denn die sittlichen Grundsätze des Menschen richten sich, wie die Geschichte lehrt, lediglich nach der Erkenntnis und nach praktischen Urteilen.

Im Suchen nämlich nach Glück, meint Vives, seien sich alle Menschen einig (Beatitudinem omnes expetunt), denn im Leben wird niemals etwas erstrebt werden, das nicht für gut gehalten wird.

Die Meinungen darüber, was dieses Wertvolle schlechthin ist, sind jedoch geteilt. Mögen die Menschen immerhin das als gut ansehen, was nützt und das als schlecht, was schadet, das eigentliche Ziel alles Guten bleibt freilich letzten Endes verhüllt.[1]) Ein wie relativer Begriff das Glück ist,[2]) geht schließlich auch noch aus dem Umstande hervor, daß mancher das Vermeiden des Schlechten schon für gut hält und das Fliehen eines Übels dem Erlangen eines Gutes gleichsetzt.

Was soll nun aus dieser Unsicherheit heraushelfen, und wo liegen die Stützen unserer Vernunft und sittlichen Einsicht? Vives erblickt einmal als Korrektiv für Abirrungen vom Wege zum Guten das durch Gesetze festgelegte Recht (De Disc. II, l. I, Op. I, S. 445), sodann aber vor allem die auf religiöser Sanktion basierende Richtschnur der göttlichen Gebote, wie wir in der Beleuchtung seiner Stellung zur Theologie gesehen haben. (S. 49 ff.) Darum soll man z. B. auch Sentenzen, deren Wahrheiten nicht zweifelsfrei sind, auf ihre Unrichtigkeiten nach Gesichtspunkten unserer Religion verbessern (De Disc. II, lib. III). Der beständige Hinweis, daß Zweck und Ziel des Menschen nichts anderes sein kann als Gott, das absolut Gute, und daß der Mensch auf die Vereinigung mit Gott, auf die ewige Glückseligkeit von Natur

---

[1]) cf. De Disc. II, l. I, S. 441: »Expeti porro nihil potest nisi quod credatur bonum. Bonum esse homines iudicant quod prosit, malum quod noceat. Finis vero omnis boni velamento tegitur.«

[2]) cf. hierüber auch S. 36.

angelegt ist,[1]) bewahrt Vives in der Bestimmung ethischer Normen vor völligem Subjektivismus.[2]) Und dementsprechend wirkt auch die edle Erhabenheit und sittliche Hoheit, die uns aus den ethischen Prinzipien anmutet, welche Vives in seinen Schriften aufstellt.[3])

II. Verstandeserkenntnis und konkrete Sittlichkeit.

In den Lehren seiner Ethik, in denen die Kenntnis unterscheidender Verstandestätigkeit der Tat selbst oder der konkreten Sittlichkeit weit nachsteht, ist auch noch die Forderung enthalten, daß unsere Kenntnisse, d. h. das geistige Besitztum[4]) durchaus eine »konkrete moralische Orientierung«[5]) sein soll, durch welche die Neigungen des Erziehenden, die mit der zu erzeugenden Willensrichtung verwandt sind, in den Dienst des wirklichen Lebens gestellt und zum Interessenkreise und der Welt des Zöglings in Beziehung gebracht werden. Mit der Aufstellung solcher Gesichtspunkte trägt Vives in genialer Weise zugleich den Ansprüchen der neuesten Pädagogik Rechnung.

---

[1]) Begeistert ruft Vives aus: »Daß der Mensch geschaffen ist, um an der Ewigkeit und dem göttlichen Wesen teilzunehmen, wer möchte es leugnen?« cf. De Disc. II, lib. I, Op. S. 438: »Nam hominem conditum . . . participationi aeternitatis et divinae illius naturae, quis non liquido perspicit?« . . .

[2]) Gott, die in den heiligen Urkunden enthaltenen göttlichen Offenbarungen, sind also auch der Maßstab für das Gute, weshalb die Ansicht Hoppes (cf. Diss., S. 63, Anm. 213 u. S. 81, Anm. 261), daß in der Ethik des Vives das persönliche Gut gegenüber dem allgemeinen Guten in den Vordergrund tritt, nicht ganz berechtigt sein dürfte.

[3]) cf. hierzu Intr. ad Sap. ferner Satell. An. (155), Op. II, S. 105, wo Vives als seinen eigenen Wahlspruch folgenden Grundsatz aufstellt: »Vivendum ita, ut non sit cur vel de te quisquam conqueratur, vel ipse de quoquam, aut de fortuna: nec ipse cuiquam facias iniuriam, ne factam tibi credas.«

[4]) cf. Anm. 2, S. 74, sowie das ganze folgende Kap.

[5]) cf. *Foerster*, Jugendlehre S. 10.

III. Der Geschichtsunterricht als Erziehungsmittel.

Insbesondere hält Vives den Geschichtsunterricht für ein geeignetes konkretes Erziehungsmittel, und er bezeichnet die Geschichte geradezu als die Nährerin der Lebensklugheit[1]) und die Quelle des Rechts und der Rechtsidee. Die Aufgabe dieses Unterrichts erblickt er zunächst in der anschaulichen Vermittelung der historischen Tatsachen und ihrer Folgen und in einer auf Grund des Geschehenen gezogenen Nutzanwendung, mit der sich eine erziehliche Beeinflussung unserer Gesinnung verbinden soll. Diese sogenannte »pragmatische« Erziehung besteht darin, »nicht bloß anzugeben, das ist gut und das ist schlecht in der Geschichte, man muß auch den Grund hinzufügen, warum es so ist, warum etwas zu meiden ist.[2])

Mit staunenswertem pädagogischen Scharfblick betont hier Vives, der für sein Erziehungsziel die Pflege des sittlichen Urteils recht scharf ins Auge faßt, daß nicht Schilderungen von Taten und Zuständen, sondern gerade die Einblicke in die Motive der Handlungen, in das Seelenleben der Personen, von denen berichtet wird, zu einer richtigen sittlichen Erkenntnis führen. Ein solcher Hinweis auf den kausalen Zusammenhang des Unterrichtsstoffes, das besondere Hervorheben der Fragen des Wie und Warum, sind genugsam bekannte Hauptzüge auch moderner pädagogischer Strömungen.

Die Geschichte liefert uns, abgesehen von der tieferen Einführung in den Pragmatismus ihres Inhalts, oder den kausalen Zusammenhang der Tatsachen, sodann Beispiele und Vorbilder bedeutender Persönlichkeiten, die für die Charakterbildung von großem Wert sind; er-

---

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 505: »Historia prudentiae nutrix . . . 506: Jus totum ex historia manat.«

[2]) cf. De Disc. II, lib. V, Op. I, S. 512, wo es vom Lehrer der Geschichte heißt: »Nec habebit satis indicasse hoc esse bonum, malum illud. Sed rationem addet, cur quicque sit tale, cur ab hoc fugiendum, persequendum illud.«

habene Beispiele und sittliche Vorbilder nützen nämlich in der ethischen Ausbildung viel mehr, wenn man sie zur Nachahmung empfiehlt als bloße moralphilosophische Vorschriften.[1])

Auch in der modernen Pädagogik bildet ein charakteristisches Merkmal der Hinweis, wie sehr sich durch den Blick auf große Kämpfe, erhabene und sittliche Opfer und Gesinnungen in der Geschichte verwandte Gemütserregungen zu entzünden vermögen, und wie andererseits auch im Geschichtsunterricht große geschichtliche Persönlichkeiten der Welt des Zöglings näher zu bringen sind.

Schließlich bezeichnet Vives auch noch als das Ziel des Geschichtsunterrichtes »nicht jene von unserem Handeln abhängigen und darum täglich der Wandlung unterworfenen Lebensbedingungen« im öffentlichen Leben, sondern die sich niemals ändernden »elementaren natürlichen Bedingungen des geschichtlichen Werdens und Vergehens: die Entstehung der Leidenschaften in des Menschen Brust und die daraus erwachsenen Handlungen«.[2]) Um den Menschen vor der »abschüssigen Bahn der Laster und Ausschreitungen zu bewahren«, muß man ihn an seiner »innersten Natur« fassen und dartun, wie irregeleitet sein ganzes Urteil ist.[3])

Deutlich spricht aus solchen Worten die Mahnung an den Erzieher, den Blick auf das Psychologische zu lenken, auf das, was die Geschichte in der Seele des Menschen anrichtet, damit durch Vermittelung derartiger Einsichten eine Brücke geschlagen werde zum konkreten Menschen und diesen wappne gegen alle »philosophischen Sophismen«. Ähnlich warnt in seinem Buche über Willens-

---

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 506: »In morali philosophia plus exempla proficiunt quam praecepta.«

[2]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 505; ferner S. 506: »Quae natura continentur, nempe causae affectuum animi eorumque actiones et effecta . . .«

[3]) cf. Ebenda S. 512.

bildung auch ein neuerer Pädagoge vor zuviel direktem und einfachem Moralisieren, vor zuviel schematischer Handhabung der Begriffe von Gut und Böse.[1]) In vollster Übereinstimmung mit Vives wird auch hier hervorgehoben, »es sei von recht großer Wichtigkeit, daß der Zögling auf die Grundtatsachen aufmerksam gemacht werde, die ihn befähigen, Schein und Wesen auseinanderzuhalten«.[1])

Wir haben eine entsprechende ethische Auffassung des Vives bereits bei der Erwähnung seines Verhältnisses zur sokratischen Ethik konstatiert und gesehen, wie auch er die Ansicht verurteilt, als ob irgend welche Demonstrationen der Sittenlehre dem Zöglinge die leichten oder die schwersten Pflichten begreiflich machen könnten oder dürften. Mit Recht rühmt man darum an dem Pädagogen Vives: »Die Wertschätzung der Bedürfnisse des menschlichen Gemütes ist einer der wesentlichsten Züge in Vives' Charakter; alles wissenschaftliche Erkennen ist ihm wertlos, wenn es nicht Momente enthält, die den Menschen sittlich fördern, sein Gemüt reicher ausgestalten können.«[2]) Tatsächlich fordert Vives vom Erzieher, daß er für die eigentliche und beste Frucht des Studiums nicht Ehre oder Geld anzusehen habe, sondern die Bildung des Gemütes, ein Ding von unschätzbarem Werte, so daß der Jüngling gelehrter und gerade dadurch auch moralisch besser werde.[3])

B. Willensbildung durch Einwirkung auf das Gefühlsleben.

Unter »Bildung des Gemütes« ist bei Vives zunächst weniger an eine Einwirkung auf die Gefühle als die Träger des Gemütes zu denken, durch die die Seele er-

[1]) cf. *Foerster*, Jugendlehre, S. 63.

[2]) cf. *Wychgram*, Vives' Schriften, Einl. XLV f.

[3]) cf. De Disc. II, l. II, Op. S. 456: »Videlicet non honorem aut pecuniam, sed animi cultarem, rem eximii atque incomparabilis pretii; ut doctior fiat iuvenis et per sanam doctrinam virtute melior.«

regt und für eine gewisse Wertschätzung empfänglich gemacht wird. Vives hat hier allerdings mehr die Erkenntniskräfte im Sinne und scheint zu übersehen, daß diese nur mit den zur innigsten Einheit zusammengefaßten Strebevorgängen Gemütsbewegungen ausmachen. Für ihn steht das einsichtsvolle Erkennen, eine auf klarer Erkenntnis beruhende Auffassung und die daraus resultierende Gesinnung im Vordergrunde.

Einseitig aber wäre es, seinem erzieherischen Standpunkt darum Einseitigkeit vorzuhalten, als hätte in dieser Hinsicht Vives die Bedeutung von Gefühlen überhaupt verkannt.

Das religiöse Gefühl.

Im religiösen Gefühl, dem tiefsten des Menschenherzens, sieht Vives ja die stärkste Wurzel des sittlichen Lebens und die Quelle inneren Friedens. Die Verehrung Gottes, die Ehrfurcht vor ihm, die Bewunderung seiner Größe, Allmacht und Weisheit müssen nach seiner Erziehungslehre dem Zögling ganz besonders eingeflößt werden.[1]) Die Religion ist aller anderen Lehren Richtschnur, wie Gott die der Geister, der Mensch die der Lebewesen; und alle anderen Wissenschaften sollen hauptsächlich aus dem Gesichtspunkte beurteilt werden, wie sie nach Stoff, ihrem und unserem Ziel, nach den Lehren, der Methode des Lernens und dem Erfolge desselben mit der Religion übereinstimmen oder nicht übereinstimmen. Mit der Frömmigkeit steht kein Wissensgebiet, keine Erkenntnis an sich im Widerspruch.[2]) Die kräf-

[1]) cf. Intr. ad Sap. Op. II, S. 80 f.: »Nihil potuit hominum generi dari maius aut praestabilius quam religio: quae est cognitio et amor Principis et parentis universitatis mundi huius. Pietatem nosse, perfecta est sapienta: iuxta hanc vivere, perfecta virtus sed nemo vere novit, qui non sic vivat.«

[2]) cf. De Disc. II, l. I, Op. S. 442: Hanc (sc. sanctam sapicutiam) oportet esse reliquarum institutionum canonem, sicut Deum spirituum, et hominem animantium: ut tales quaeque censeantur disciplinae, quatenus hui materia, fine suo vel nostro, praeceptoribus, discendi ratione et exitu congruunt aut non congruunt. Pietati nulla est ex se materies contraria, nulla cognitio.«

tigsten Impulse für Gottesverehrung und Frömmigkeit liegen für Vives in dem Gott schuldenden Gefühl der Dankbarkeit und der Liebe zu ihm.

Hieraus folgt aber mit Evidenz, daß Vives den Vorstellungen von Gott, dem Gefühl der Liebe, des Vertrauens, der Hoffnung, in dem die Seele selbst vom Wesen und Wirken Gottes erregt und von der Betrachtung Gottes entzündet und hingerissen wird (De Disc. II, l. I), auf die Beeinflussung unseres Willenslebens eine gewaltige Bedeutung zuschreibt. Denn Weisheit, Tugend oder sittliche Gesinnung, ja alles Wissen haben ihren Ursprung von Gott; darum ist es billig, daß man durch ihn zu diesen Gütern gelange.[1]) Gegen Gott also, ruft Vives aus, muß man vor allem mit Ehrfurcht erfüllt sein, sehr gewissenhaft die Pflichten gegen ihn erfüllen und keine dieser Obliegenheiten leichtsinnig, träge und oberflächlich ausführen.[2])

Mitgefühl und Ehrgefühl.

Die Regeln über das Verhalten des Zöglings zu seinen Mitschülern, die den Egoismus geißeln und ihm vorbeugen wollen, legen ferner Wert auf die Pflege des Mitgefühls und erheben die Liebe zum Erziehungsprinzip, während der Ansporn zum Wetteifer mit Guten sowie die Warnung vor sittlich Unwürdigem und Verwerflichem auch die Bedeutung gesunden Ehrgefühls zu schätzen weiß.[3])

---

[1]) cf. Epistol. II, De Ratione studii puerilis, Op. I, S. 7: »Cum sapientia et virtus et scientia omnis divinitus contingant, aequum est, ut primus aditus ad haec omnia sit per Deum.«

[2]) cf. Ebenda: »Aequum est . . . in Deum esse te maxima pietate et eius rebus interesse mente religiosissima, nec ullum opus eius quantumcumque leve exequi segniter, aut perfunctiore.«

[3]) cf. Ebenda, S. 8: »Condiscipulis non minus bene cupias, quam fratribus . . . Cum melioribus aut sapientioribus te ne certes invidia aut malevolentia, sed virtute, probitate, studio. Imperitiores te ne despice, potius adiuva et erige ut valeant ascedere: neque enim peior eris aut imperitior, si alios habueris tibi pares: sed melior, si opera tua illi eo evaserint.«

Das sittliche Gefühl.

In einem anderen Zusammenhange legt Vives sodann ganz besonderen Wert auf die Pflege des sittlichen Gefühls, das doch auf den Willen des Menschen den größten Einfluß hat. »Je stärker das moralische Gefühl zu uns spricht, desto öfter wird der Wille ihm folgen.«[1]) Darum will Vives die Knaben vor allen Dingen daran gewöhnt wissen, daß sie an guten Dingen Gefallen finden und sie lieb gewinnen, daß sie aber durch das Schlechte betrübt werden und es hassen.[2]) Hier wird das Gefühl der Billigung, der Anerkennung und Begeisterung und auf der anderen Seite das der Mißbilligung, des Abscheus und der Entrüstung gleichsam zu einem Grundstein der Willensbildung hingestellt.

Außer der sittlichen Gewöhnung kommen auch sittlich reine Vorbilder sowie die Belehrung durch gute Beispiele teilweise für die Pflege des sittlichen Gefühls in betracht. Man soll auch, fordert Vives, lieber erhabene Beispiele und sittliche Vorbilder, die mehr nützen als lauter moralphilosophische Vorschriften, zur Nachahmung empfehlen, während vom Verbrechen der Hinweis auf den jämmerlichen Ausgang der Schuldigen viel stärker abschreckt,[3]) als bloße Verbote der Sittenlehre. Es kommt Vives sehr darauf an, »die edleren geistigen Gefühle erwachen und vorwalten zu lassen«, denn auf diese Weise können dann um so weniger »unlautere, niedere Gedanken und Neigungen sich geltend machen.«[4]) Und wo es zum Ausmerzen von bereits vorhandenen Fehlern not tut, dann sollen auch Strafe und Tadel nicht gespart

---

[1]) cf. *K. Lange*, Apperzept., S. 84.

[2]) cf. De Disc. II, l. I, Op. S. 453: »Ante omnia assuefaciendi sunt pueri bonis rebus delectari atque eas amare, tristari malis ac eas odisse.«

[3]) cf. An. 1, S. 68, sowie ebenda weiter: »Magisque a sceleribus deterremur tristi scelerorum exitu quam detestatione philosophorum de vitiis.«

[4]) cf. *K. Lange*, Apperzept., S. 84.

werden,[1]) denn gerade diese Mittel wirken am rechten Platz und zu rechter Zeit außerordentlich viel.

Daraus kann man zur Genüge ersehen, daß eine Erziehung ohne Bereicherung des Gefühlslebens, eine Willensbildung ohne Einwirkung auf die Gefühle des Menschen auch für Vives ohne Wert ist. Auch er weiß, daß »in den Gefühlen unsere Interessen und Neigungen, unsere Begehrungen und Strebungen wurzeln«,[2]) denn auch ihm gilt als Hauptfrage die Förderung der guten Gesinnung, des Willens.

C. Verstandesbildung als wesentlichstes Mittel zur Willensbildung.

Das Hauptgewicht bei der Berücksichtigung psychischer Betätigungsformen fällt jedoch für Vives, zumal in seiner Anweisung zu einem speziellen Moralunterrichte, den er für die notwendige Bildung der Sitten und den Erwerb der Lebensklugkeit im Auge hat, auf die Schärfung des Erkennens, Denkens, d. i. auf die Ausbildung der Urteilskraft.

Ausbildung der Urteilskraft.

Das Urteil resultiert aus der vergleichenden Bestimmung des Wahren und Guten[3]) und bildet den wesentlichsten Teil der Lebensklugheit. Unterstützt wird die Urteilskraft von der Erfahrung, dem anderen Bestandteile der Lebensklugheit. Unter diesem Gesichtspunkte bietet ja auch die Kenntnis der Geschichte das neben der eigenen Erfahrung und dem praktischen Handeln erforderliche fremde Erfahrungsmaterial zur Ausbildung der Urteilskraft. Auch die Mittel und Winke, die Vives

[1]) Wie Vives zu Anfang des II. Buches De Disc. II ausführlich erläutert.

[2]) cf. *K. Lange*, Apperz., S. 84.

[3]) cf. De An. II, Op. II, S. 522: »Ex collatione verorum et bonorum (ratio) profert iudicium.«

sonst zur Erwerbung von Lebensklugheit und Tugend bei Besprechung der einzelnen Lehrfächer angibt, die er möglichst in den Dienst des ethischen Unterrichts gestellt wissen will, zielen immer wieder auf eine Bildung des Intellekts ab.

Bedeutung der Apperzeption.

Doch können wir nicht umhin, in Vives auch hier den feinsinnigen Psychologen zu bewundern, der gegenüber dem Unterrichtsstoffe die Bedeutung und Wichtigkeit der Apperzeption für die Förderung unseres Interesses und unserer Erkenntnis und damit für die Willensbildung sehr wohl zu schätzen weiß. Denn er lehrt: Die Gegenstände und die Auffassung derselben müssen sich aber nach dem Fassungsvermögen der Zöglinge richten und dem Geiste dieser angemessen sein, denn nicht sogleich lernen sie das Höchste und Absolute.[1])

Weiter verlangt er, damit vor allem auf Grund klarer Anschauungen klare und deutliche Vorstellungen gewonnen werden, daß das über die Bildung der Sitten Vorgetragene nicht wie eine Geschichte aufzunehmen sei, die es genügt, gehört zu haben, sondern daß die reichste und fruchtbarste Weide für den Geist darin bestehe, wenn er das Vorgetragene recht verdauen und zu seinem Eigentum machen kann.[2])

Studium der Logik.

(Mittel für Klarheit der Anschauungen und Vorstellungen.)

Zum Erwerb deutlicher Vorstellungen empfiehlt Vives für sehr dienlich das Studium der Logik, der Kunst, immer das Wahre und Wichtige an den Dingen zu er-

---

[1]) cf. De Disc. II, l. II. Op. S. 453: »Accomodentur tamen opiniones puerorum captui; nam non statim summa illa et absoluta apprehendunt.«

[2]) Ebenda, S. 471: »Subinde admonendi pueri, ut quae de moribus audiunt, ne ita accipiant, ut historiolam quampiam, quam satis est audivisse: nunc esse animorum pastum saluberrimum concoqui et digeri oportere.«

kennen, wodurch der Geist mit sehr großer Klarheit erfüllt wird.[1])

Aber es darf nicht übersehen werden, daß, wenn auch für Vives der Unterricht, dessen Ziel doch einmal die Erziehung zur Sittlichkeit bildet, auf der Logik, dem Mittel zur Erkenntnis des Wahren und Falschen oder dem Fundament der Wahrhaftigkeit,[2]) beruhen muß, dennoch die Wahrheit philosophischer Ethik ohne die Wahrheiten der Offenbarung nur ein einseitiges Fundament der sittlichen Einsicht ausmacht. So gibt also auch für den pädagogischen Grundsatz, daß es bei Vorstellungen und ihrer Vermittlung ganz und gar auf deren richtige Auffassung ankomme, die Gotteserkenntnis letzten Endes den leitenden Gesichtspunkt ab.

Sichere Erkenntnis führt neben der eigenen und fremden Erfahrung durch die hiermit verbundene Schärfung des Verstandes und durch die Ausbildung der Willenskraft zur Lebensklugheit, damit der Mensch »im gesunden und festen Urteil« eben ein wirksames Gegengewicht besitze gegen das Wüten und Regieren der unvernünftigen und rohen Trübungen und Affekte und gegen den Trieb des sinnlichen Begehrungsvermögens.

Denn wenn wir über die Dinge nicht unverfälscht zu urteilen vermögen (incorrupte indicare), so gewinnt gerade durch eine solche Unfähigkeit »jeder Irrtum in den Köpfen der Menschen und jedes Laster seinen Ursprung, und es gibt im menschlichen Leben nichts Verderblicheres als jene Verfälschungen des Urteils, da man den Dingen nicht ihren Wert beilegt.«[3])

---

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 505: »Hinc instrumento veri inveniendi, quo patefit, quid in quaeque re vel verum sit, vel eius simile, qua ex observatione plurimum lucis accedit animis.«

[2]) cf. vorige Anm., ferner lib. De Censura veri, sowie De Disc. II, l. I, Op. I, 445 u. l. IV, S. 484.

[3]) cf. Introd. ad Sap. Op., S. 70: »Hinc enim error omnis in hominum mentibus ac vitium oriuntur; nihilque est in humana vita exitiabilius, quam depravatio illa iudiciorum, quum rebus non suum pretium redditur.«

Werturteil.

Klar erkennt hier Vives, wie der Kernpunkt und der letzte Grund allen ethischen Lebens auf dem Begriff des Werturteils beruht. Die Werturteile bilden auch nach Vives für den Willen des Menschen die Motive.[1]) Ein gutes und sicheres Urteil ist zur Führung des Geistes wesentlich notwendig, denn nach den Urteilen, die da zeigen, was nützlich oder schädlich ist, richten sich die Strebungen.[2]) Ja wir können wahrnehmen, wie Vives in seinem ethischen Ziel jenes sittliche Ideal und jenen Aufschwung zu einem freien Geistesleben erstrebt,[3]) der aus der Bildung des Verstandes durch richtige und klare Anschauungen und Vorstellungen sich entfaltet und eine Übereinstimmung der Handlungen mit der sittlichen Einsicht ermöglicht. Eine solche Fähigkeit bewirkt die »innere Harmonie«, durch die nichts mit dem andern im Widerspruch steht, sondern die schönste Übereinstimmung in der Seele sich findet.[4]) Verpönt ist demnach bei ihm auch alles mechanische Wissen; nur denkend soll der Geist lernen. Man trage darum die Vorschriften eines guten Lebens so vor, daß die Schüler dadurch zum rechten Handeln veranlaßt werden.[5])

---

[1]) cf. De An. II, Op. II, S. 525: »Indicium rectum et sanum est, quod apte circumspicit, quid ex quo nascatur, quid cuique sit consequens, quid alienum, quid repugnans, quid congruens et consentaneum; hoc bono nullum est maius ad disciplinas atque artes omnes, denique ad vitam universam.«

[2]) cf. Disc. II, l. I.

[3]) Man vergleiche hiermit die nachher von Comenius und später besonders von Herbart für seine praktische Philosophie aufgestellte »Idee der inneren Freiheit«, die erste der sogenannten fünf praktischen Ideen.

[4]) cf. Satell. An. Op. II, S. 97: »Vera pulchritudo est in animo: .... Harmonia interna, ut nihil ab alio dissonet, sed sit concentus in animo dulcissimus;« und ebenda: Ornamenta interiora sunt virtutes, eruditio, acumen.

[5]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 512: Tradet (praeceptor) sic. bene vivendi praecepta, ut non sciant solum discipuli sed incitentur et velint bene agere.«

Erwerb weltlicher Kenntnisse.

Aus der gleichen Auffassung von der Notwendigkeit einer Verstandeskultur heraus wird deshalb bei Vives ganz im Sinne der Neuzeit die interessante Forderung eines Erwerbes von weltlichen Wissenschaften und Kenntnissen als einer mittelbaren Ursache der Willens- und Persönlichkeitsbildung aufgestellt. Diese Kenntnisse bilden ihm als Aufklärung des Verstandes das beste Mittel, die Welt zu verstehen, Eigenschaften und Wert der Dinge besser zu erkennen und der Vernunft als Maßstab für ihr Handeln zu dienen, damit sie den Willen zum Guten leite. »Wissenschaftliche Kenntnisse«, so erklärt Vives, »sind die Zehrung für das Alter, ein Schutzmittel fürs ganze Leben; dagegen wieviel Dunkel und verderbliche Übel gehen aus der Unwissenheit hervor![1]) Je sorgfältiger und eingehender darum unsere Kenntnisse aller Dinge sind, um so weiter öffnen sie uns die Tore für die Wege zur Erkenntnis Gottes, indem sie aus den Wirkungen auf die letzte Ursache schließen lassen, ein Erkenntnisgang, der der Eigenart unseres Geistes am angemessensten ist.«[2]) Lediglich die klare und reine Darlegung der Wissenschaften ist dem Verstand, dem Urteil, der Klugheit und dem praktischen Leben außerordentlich nützlich.[3])

Derartige aus der Überzeugung von der Notwendigkeit der Sorge für sittliche Einsicht und Sicherheit im sittlichen Urteil erhobene Forderungen weltlicher Kenntnisse sind für die Zeit, in der unser Autor lebte, etwas Ungewöhnliches und Bemerkenswertes; fehlt doch der damaligen Philosophie überhaupt auf wissenschaftlichem Gebiete infolge ihrer engen Beziehungen zur Theologie das Interesse für allgemein weltliche Kultur.[4]) Werfen

---

[1]) cf. De Disc. II, l. I, Op. 438 ff.

[2]) cf. De Disc. II, l. I, Op. I, S. 444.

[3]) cf. Ebenda S. 448: »Adde quod disciplinae breviter ac purae ostensae acumen, iudicium, prudentiam, communium rerum usum adiuvant.«

[4]) cf. *Cl. Baeumker*, Gesch. d. mittelalt. Philos. S. 296 f.

wir hier dagegen einen vergleichenden Blick auf die modernen pädagogischen Anschauungen, dann ergeben sich zwischen diesen und Vives ohne weiteres Berührungspunkte, denn auch die moderne Erziehungslehre verlangt unter Betonung der »Vielseitigkeit des Interesses« im Dienste der Charakterbildung den Erwerb »jener Fülle von Kenntnissen und Fertigkeiten«, die nötig sind, »um in der Welt zweckmäßig wirken zu können«. »Sind doch Mannigfaltigkeit und Reichtum des geistigen Lebens eine Quelle und Vorbedingung der Sittlichkeit.« [1])

Lob, Tadel, Strafe.

Da Vives im Rahmen der Erziehung der Verstandeskultur einen ganz besonderen Vorzug einräumt, so fällt es auch nicht auf, wenn er Lob, Tadel, Strafe, ja selbst die Pflege körperlichen Wohlbefindens in den Dienst der intellektuellen Bildung stellt. Der Ansporn der Schüler, Lob und Beifall, Tadel, Drohungen und Strafe sind ihm zumeist Vernunftgründe. [2]) In gleichem Sinne führt er aus, daß die Sorge für den Körper und die Ernährung vieles zur Schärfe des Verstandes und zur Kräftigung des Gedächtnisses beitragen. Denn die Konstitution des Körpers, aus dem die Leidenschaften stammen, vermag viel auf Kraft und Richtung des Geistes und ist vorzüglich geeignet, die Klarheit des Geistes und die damit zusammenhängende Spannkraft des Willens frisch zu erhalten. Darum verlangt er mäßige und geregelte Ernährung. »Hüte dich«, warnt er, »vor Trunkenheit und Überladung des Magens: Wein ist des Gedächtnisses Tod.« [3])

Freilich ist diese Forderung nur eine relative; nehmen einerseits Verstand und Gedächtnis durch unvernünftige und übertriebene Sorge um den Leib sogar Schaden, und ist andererseits ein frischer und gesunder Körper zur

---

[1]) cf. *Rein*, Pädag. Bd. 2, S. 187.

[2]) Über gleichzeitige Einwirkungen auf das Gefühlsleben cf. S. 72 f.

[3]) cf. Intro. ad Sap. Op. II, S. 71.

Schärfung des Geistes auch sehr förderlich, so ist damit noch nicht alles getan. Darum läßt Vives den sich auf den letzten Gedanken beziehenden Satz Juvenals: »Mens sana in corpore sano« durchaus nicht in vollem Umfange gelten;[1]) unser Verstand hat vermöge des lumen naturale zur Entfaltung der Urteilskraft in sich selbst große Stärke, auch wenn die Körperkräfte schwach sind.

D. Unmittelbare Einwirkung auf den Willen.

Die Vermittlung zwischen Intellekt und Willen infolge des Werturteils, das ohne eine auf bestimmtes Wissen absehende Verstandeskultur unmöglich wäre, haben wir bereits beleuchtet.[2]) Darum kommt die Aneignung von Kenntnissen und Fertigkeiten des Geistes der direkten Einwirkung auf die Willensbildung gleich und ist in dem Maße wichtig, als der Willenspflege für die Erziehung die weittragendste Bedeutung zukommt. Für die Erreichung des dem Menschen gesetzten Zieles bezeichnet Vives bekanntlich die Liebe.[3]) Liebe aber ist ihm nichts anderes als die Hinneigung oder das Vorwärtsschreiten des Willens zum Guten. Auf die Bedingungen eines solchen Fortschreitens oder genauer gesagt, auf die Impulse zu einem solchen liebevollen d. h. freiwilligen Handeln wird es demnach ganz besonders ankommen.

Wiederum ist es für Vives überaus bezeichnend, daß er zur direkten Beeinflussung des Willens kein anderes Mittel kennt als auch die heutige Erziehungslehre.

Übung und Gewohnheit.

Nur Übung und fleißige Tätigkeit, wie wir schon in anderem Zusammenhange betonten,[4]) tragen sicher bei

---

[1]) cf. De Disc. II, l. III, Op. I, S. 472: »Prima ratio erit ingenii ac memoriae, quae nimia curatione corporis opprimitur.«

[2]) cf. S. 35 f. u. S. 76.

[3]) cf. S. 57.

[4]) cf. S. 64 (ebenso S. 31, 42, 47).

zur Schärfung und Stärkung des Verstandes und Gedächtnisses und fördern unmittelbar das Streben nach sittlicher Vervollkommnung. »Res est consuetudo dulcissima«, sagt Vives,[1]) und »Memoria excolendo augetur«.[2]) Etwas sehr Vorzügliches und ein überaus angenehmes Ding ist die Gewöhnung, und Übung ist die beste Stärkung des Gedächtnisses.

Ideenassoziation.

Ein bewährtes Mittel zur Unterstützung des Gedächtnisses erblickt Vives in der Ideenassoziation, deren Hauptgesetze, das der Ähnlichkeit und des Beisammenseins oder der Gleichzeitigkeit, er einer genauen Beachtung empfiehlt. Über die Kunst der Reproduktion und das Zustandekommen der Konzentration guter Vorstellungen und Gedanken äußert sich Vives zwar nicht mit ausführlicher Klarheit, wie er ja auch die Frage nach der Abhängigkeit unserer Erkenntnis vom Wollen und umgekehrt nicht mit der nötigen Genauigkeit behandelt. Doch mit Bestimmtheit fordert er, nur solche Vorstellungen sollen die Seele anfüllen, die zu Gedanken und Urteilen führen, durch welche die Tugend und das Gute empfohlen werden, und die vor der Sünde und dem Schlechten abhalten und warnen.[3])

Bezeichnungen für unanständige Dinge soll der Zögling weder zu lesen noch zu hören bekommen, weil dieselben keine geläuterten Vorstellungen auslösen.[4]) Denn nur letztere hinterlassen Bewußtseinsinhalte, auf Grund deren die Reproduktion ähnliche Vorstellungsreihen entwickelt, die dann unser Sittenleben durch Weckung oder Befestigung wertvoller Willensentschlüsse günstig beeinflussen und andererseits etwa sich bildende schlimme

---

[1]) cf. De Disc. II, l. II, Op. I, 453.

[2]) cf. Introd. ad Sap., C. VI u. I, Op. II, S. 76.

[3]) cf. De Disc. II, l. II. Op. I, S. 460.

[4]) cf. Intr. ad Sap. Assuescat unusquisque iam tum a puero, veras habere de rebus opiniones, quae simul cum aetate adolescent.

Vorstellungen aus dem Bewußtsein verdrängen. Hierzu ist außerdem eine gute Ordnung und ein strenger Zusammenhang der Vorstellungen nötig.[1])

Über den nachteiligen Einfluß verkehrter Vorstellungen und Anschauungen auf das Willensleben klagt Vives in der Schrift »Gegen die Pseudodialektiker«, in der er die Ausbildung in der Dialektik verurteilt, weil durch sie nur ein scheinbarer Besitz von Kenntnissen erworben werden kann, folgendermaßen: »Hätte ich es doch in diesen Dingen weniger weit gebracht; denn was ich so mit noch unberührtem und empfänglichem Geiste in mich aufgenommen habe, haftet nun so fest in mir, daß ich mich durch keine Kunst davon zu lösen vermag, und daß es mir wider Willen immer wieder entgegentritt und mich in meiner gegenwärtigen Betrachtung hemmt.«[2])

Macht des Beispiels.

In hohem Grade wird für die Willensbildung weiter die Macht des Beispiels und der Nachahmung berücksichtigt. Wie sehr jedoch diese Mittel von einer klaren Erkenntnis abhängen, und in welcher wechselseitigen Beziehung sie zu ihr stehen, wird von Vives mit folgenden Gedanken begründet: Zur guten Nachahmung gehört ein scharfer Verstand, ein sicheres Urteil und eine natürliche innewohnende Anstelligkeit. Daher deutet denn auch die gute Nachahmung guter Dinge auf einen tüchtigen Geist.[3])

---

[1]) cf. De Disc. II, l. IV, Op. I, S. 489 f., ferner De Ratione studii pueril., Op. I, S. 2 ff: »Assuescat iam nunc in hac tenera aetate veras et incorruptas habere opiniones, ut ea sola bona putet, quae vere sunt talia, velut virtutes et eruditionem, ea mala, quae re vera mala, ut vitia, et ignorantiam, et stultitiam.«

[2]) cf. Op. I, S. 273 f. (Übers. Cassirer I, S. 127.)

[3]) cf. De Disc. II, l. IV, Op. I, S. 494: »Initio est ad bene imitandum opus acuto et iudicio acri: adde etiam naturali quadam et occulta dexteritate. Itaque recta bonarum rerum imitatio bonitatem ingenii arguit.«

Gelingende Tätigkeit.

Was für grundlegende Gesetze der Willensbildung Übung und Gewohnheit für Vives sind, ergibt sich auch aus der Bedeutung, die er denjenigen erziehenden Mitteln beilegt, welche die sogenannte »gelingende Tätigkeit«, von der die Willensentscheidungen ebenfalls stark abhängig sind, fördern oder hemmen können. So bezeichnet er es als direkt falsch, »durch spöttisches Lächeln und Verhöhnen vor den Kameraden dem Zöglinge von vornherein den Mut zu benehmen«.[1]) In gleichem Sinne ist auch seine Mahnung zu verstehen, die er in einem seiner Lehrpläne erhebt, wenn er betont: »Die Unerfahrenen darfst du nicht verachten, sondern du mußt sie vielmehr unterstützen und aufmuntern, damit sie weiter streben.[2])

Motive zu wertvollem Handeln.

Ferner soll bei der Willenserziehung durch Nachahmung und Übung auch darauf geachtet werden, daß die Gewöhnung, wie schon angedeutet, gleichsam nur Motive zu wertvollem Handeln abgibt. Bloß an guten Dingen, an sittlich reinen Anschauungen und Vorstellungen soll der zu Erziehende Gefallen finden, während die Leidenschaften der Seele, die den Geist des Menschen zum Schlechten drängen, nach Möglichkeit niedergehalten werden müssen.[3])

Der Mensch ergreife für seine Willensbetätigung stets nur das, was sein sittliches Bewußtsein als recht billigt, er fliehe aber, was unrecht ist, damit die Gewöhnung des Rechttuns ihm sozusagen zur Natur werde, und da-

---

[1]) Ebenda l. III, Op. I, S. 471: »Ne si novi statim ac teneri (discipuli) irrisione praeceptoris aut sodalium pudefiant, despondeant animos priusquam periclitentur vires.«

[2]) cf. An. 2, S. 80.

[3]) cf. De Disc. II, l. III, Op. I, S. 471: »Quoniam hominis ingenium ab incitatis animi morbis ad peiora deprimitur coercendus est inconsultus ille motus.«

mit sich in dem mit »guten Vorstellungen getränkten« Geiste jene »Neigung« breit mache, die den sittlichen Charakter ausmacht.[1])

Darum erkennt Vives mit Recht in der vorbildlichen Persönlichkeit des Lehrers einen überaus mächtigen Hebel zur Charakterbildung. Der Lehrer soll und muß seinen Zöglingen stets ein gutes Vorbild sein. Er bewähre sich als jenes »Salz« und »Licht« durch seine ganze Gesinnung, durch die Mäßigung der Leidenschaften, durch weise und passende Reden, damit seine Weisheit, ... wo sie sich auch immer zeige, allen ein Heil sei.[2])

Dagegen müssen schlechte Beispiele, häßliche Gemälde, auch solche, wie sie bisweilen schlüpfrige Erzeugnisse der Poesie enthalten, mit Peinlichkeit von den zu erziehenden Jünglingen fern gehalten werden.

Gute Lektüre.

Diese aber dient hinwiederum zur nutzbringenden Bestimmung des Willens, indem sie viel zur Belebung des Geistes und zur Erzeugung eines gewissen edlen und sittlichen Geschmackes beiträgt.[3]) Und auch hier verläßt Vives sein psychologischer Scharfblick nicht, denn eine möglichst individuelle Behandlung der Schüler im Auge behaltend, fordert er, daß auch die Lektüre entsprechend den Anlagen und Charakterunterschieden der Zöglinge ausgewählt sein müsse, damit nicht durch unpassende Bücher gewissen in den Charakteranlagen der

---

[1]) cf. Intr. ad Sap., Op. II, S. 71: »Et ea cupiat, quae recta sint, fugiat, quae prava, ut assuefacto haec bene agere vertat ei prope in naturam.« (Auch De Disc. II, l. III.)

[2]) cf. De vita et morib. eruditi, Op. I, S. 521: »Praestet (eruditus) revera salem et lucem compositione animi et moderatione perturbationum, verbis sapientissimis atque opportunis, ne sit importuna sapientia . . . sed quae quoties se proferet, velut salus quaedam appareat iis qui adsunt.«

[3]) cf. De Disc. II lib. III, Op. I, S. 475 u. 477.

Schüler begründeten Neigungen zum Schlechten Vorschub geleistet werde.[1])

Andere prophylaktische Mittel.

Ähnlich wird von Vives mit Rücksicht auf die unseren Willenstrieben in stärkerem Maße innewohnende Neigung zum Bösen als »prophylaktisches« Erziehungsmittel auch die möglichste Vermeidung aller bösen Gelegenheiten betont. Hierher gehört auch die Warnung vor der Wahl eines schlechten Menschen zum Freunde, damit nicht durch die Umgebung und das Beispiel anderer die Vorstellungs- und Gedankenwelt des Zöglings in schädlicher Weise beeinflußt werde. In drastischer Weise heißt es bei Vives von schlechtem Umgange als einem Förderungsmittel für die Charakterverschlechterung: Werde nicht demjenigen ein Freund, dessen Freundschaft du alle Guten fliehen siehst; meide den Umgang böser Menschen wie Pestkranke, denn von beiden ist Ansteckung zu befürchten.[2]) Ja selbst bei der Wahl des Ortes und der Lage des Schulhauses soll Vermeiden und Entfernung böser Gelegenheiten das ausschlaggebende Moment bilden.[3])

Übung in der Gemeinschaft.

In der nachdrücklichsten Betonung der Gewöhnung als eines unentbehrlichen Erziehungsfaktors gelangt unser Pädagoge zu der überraschenden Schlußfolgerung, daß Übung im moralpädagogischen Sinne das gemeinschaftliche und durch die Gemeinschaft erziehende Tun be-

---

[1]) cf. Ebenda: »Ante omnia arcendus puer ab autore, qui, vitium potest fovere, ac nutrire, quo is laboret: ut libidinosus ab Ovidio: scurilis a Martiali: maledicus et subsannator a Luciano: pronus ad impietatem a Lucretio.«

[2]) cf. Introd. ad Sap., Op. II, S. 91: »Ne familiaris illi fias, cuius familiaritatem bonos vides aversari. Malorum hominum consuetudinem non secus atque ictos peste devita; utrimque enim metuendum contagium.«

[3]) cf. De Disc. II, l. III.

deute. Denn mit dieser Auffassung decken sich bei Vives Ausführungen, die ganz deutliche Anklänge an eine auf sittlicher Wertung beruhende Sozialpädagogik bilden. Ähnlich wie deren Grundsätze wollen auch die Lehren Vives' als das wertvolle Ziel im Menschenleben eine im gefestigten Willen der Gemeinschaft wurzelnde Sittlichkeit erstreben. »Wir Menschen aber sind zur Geselligkeit geboren und können vollständig ohne dieselbe nicht leben ... Das Band der Gesellschaft aber ist die Güte, der Lenker derselben das Urteil, aus dem Klugheit und weise Lebensführung entspringen.«[1]) Weiter macht Vives geltend, daß in der nach vernünftig geregelten Formen und Ordnungen lebenden Gesellschaft der Menschen niemand etwas gewaltsam, unbesonnen oder nach Art der Tiere gebrauchen, sondern daß jeder maßvoll und bescheiden die Gesetze der geschulten Vernunft sich zur Norm machen soll.[2]) Wenn *Foerster* im Sinne Natorps schreibt: »Nicht Lehre, sondern die Gemeinschaft selber erziehe zur Gemeinschaft«, indem man so durch Anknüpfung »an die nächstliegenden und greifbarsten Interessen des Zöglings diesen allmählich bis zu den höchsten Erkenntnissen und Aufgaben der Menschheit emporleitet,[3]) so können wir hiermit übereinstimmende Gedanken auch bei Vives lesen.[4]) Für ihn besteht ja das Ziel der reinen und wahren Lebensklugheit darin, daß dieselbe im sozialen Leben, da wo in der Wechselwirkung mit der Umgebung die Bildung des Charakters

---

[1]) cf. De Disc. II, l. I, S. 445: Verumenimvero homines nati ad societatem sumus, nec vivere penitus absque illa possumus ... Societatis vinculum est bonitas, rector iudicium, in quo sita est prudentia et moderatio vitae universae.«

[2]) cf. Intr. ad Sap. Cap. VI u. I sowie De Disc. II, l. I.

[3]) cf. *Foerster*, Jugendlehre, S. 31 ff.

[4]) Da *Natorp* in seiner »Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft« ein ähnliches Erziehungsziel erstrebt wie einst Plato, Vives sich aber in seinen pädagogischen Darlegungen gleichfalls auf diesen Philosophen stützt, so ist die Verwandtschaft der Ideale beider naheliegend.

erfolgt, alle ihre Handlungs- und Denkfähigkeit aufwendet zur Hebung des eigenen und fremden Verstandes und dadurch zur eigenen sowie anderer Besserung.[1])

Die Lebensklugheit ist, wie Vives zeigt, »die rechte Wertschätzerin und Richterin« für alle Angelegenheiten. Jeder einzelne muß sich aber als Glied der Gesellschaft Mühe geben, die Lebensklugheit, diese praktische Tüchtigkeit, nicht nur in eigenem Interesse, sondern auch zum Schutz und Nutzen anderer zu verwenden.[2]) Aus diesem Grunde soll der Unterricht in der Geschichte, die doch als »fremde Erfahrung« einen Teil der Lebensklugheit ausmacht, zeigen, »welchen Einfluß die Affekte im Leben einer Gemeinschaft besitzen, wie man sie beherrschen, heilen, aufheben oder auch anregen und pflegen kann, sei es in uns, sei es in anderen.[3])

Pflege des Körpers; körperliche Übungen, Spiel.

Schließlich wäre noch darauf hinzuweisen, daß es sich auch bei der gymnastischen Pflege in letzter Linie nicht um diese selbst handelt. Die Psychologie des Vives läßt die Affekte als Bindeglieder des Geistes und Körpers fungieren[4]) und von der Erkenntnis und von Vernunftgründen abhängig sein. Die Affekte stehen einmal in enger Beziehung zum menschlichen Organismus; die höhere geistige Seite der Seele, besonders der Wille als bisweiliger Gebieter der Affekte, steht wieder im Zu-

---

[1]) cf. De Vita et moribus erud., Op. I, S. 521: »Infinitum quidem ex se est studium quodcumque, sedaliqua tamen eius parte incipere debemus illud ad aliorum commoditates ac emolumenta deducere: in quo prudentia est opus (quia exercitium circa singula ac separata versatur) quae regit prudentia circumstantiarum omnium aestimatrix et arbitra.«

[2]) cf. Ebenda S. 519.

[3]) cf. De Disc. II, l. V, Op. I, S. 506: »Affectus porro illi quae adferant momenta in re publica, quos motus, quemadmodum continendi, sanandi, tollendi, aut contra exagitandi et confovendi sive in aliis, sive in nobis ipsis: quid magis . . . nosse expedit?

[4]) cf. S. 28 Anm. 2.

sammenhang mit diesen selbst, so daß eigentlich auch der Wille vom körperlichen Zustande bedingt ist. Darum soll, was durch Gymnastik zur Pflege des Leibes geschieht, fast nur von der Rücksicht auf die Pflege des Willens geleitet werden. Auch der Zweck der Spiele gilt weit weniger der Erholung und Erfrischung des Körpers als vielmehr der Übung des Geistes, des Gedächtnisses, des Urteils und der Entwicklung des Willens.

Wohl soll der Knabe körperliche Übungen in weitem Umfange mitmachen, denn jenes Alter bedarf des Wachstums und der Befestigung gewonnener Kraft.[1]) Aber körperliche Übungen dürfen nicht »militärischer Natur« sein, sondern müssen eine »geistige Erholung« bilden, d. h. immer »auf die Schule und Erziehung berechnet sein.« Ihr Zweck ist die »Erweckung eines munteren Sinnes, damit die Geistesarbeit nicht durch physische und psychische Mißstimmung erdrückt werde«. Die »Spiele sollen Ernst, Anstand und Vergnügen in sich vereinigen, ... die ganze Pflege der Gesundheit gehe darauf hinaus, daß der Geist gesund sei, und daß er Erfrischung zur erneuten Aufnahme seiner Arbeit aus dem Spiel entnehme«. Wenn deshalb die Möglichkeit zu Leibesübungen fehlt, lassen sich solche nach Vives auffallenderweise ersetzen und zwar »durch angenehme, heitere, witzige und kurzweilige Erzählungen, durch das Schachspiel und dgl.«, weil diese Beschäftigungen die unsern Willen beeinflussende Urteilskraft schärfen.[1])

Schlußbetrachtung.

Werfen wir zum Schluß noch einen kurzen Blick auf unsere Ausführungen im ganzen, deren Aufgabe darin bestehen sollte, uns die Gestalt eines ebenso geistreichen wie erfahrenen Erziehers näher zu bringen. Wir

[1]) cf. De Disc. II, l. III u. l. IV, Op. I, S. 472 f., 489 f.

haben unser Hauptaugenmerk allerdings nur auf eine Seite seiner Erziehungslehre, nämlich die moralpädagogische gerichtet, obwohl sich »aus seinen Schriften ein vollständiges System der Pädagogik zusammenstellen läßt.« [1]) Aber uns beschäftigte die wichtige Frage nach dem Kernpunkt seiner Pädagogik, nach dem Erziehungsziel als solchem.

Wir sind hierbei einerseits zu dem Ergebnis gelangt, daß Vives alle Wissenschaft und ganz besonders die Philosophie weit mehr nach ihrer praktischen Bedeutung als versittlichender Faktor wie nach der spekulativen Seite hin Interesse abgewann. Auf der anderen Seite aber haben wir gefunden, wie für Vives der Schwerpunkt aller Erziehung ganz im sokratischen Sinne in der Erlangung der Lebensklugheit, d. h. in der Betätigung des Willens aus einer tugendhaften Gesinnung heraus besteht, und wie Tugend wieder eine auf praktischem Wissen beruhende Selbsterkenntnis ist. Diese Auffassung drückt auch seiner Ethik einen überwiegend rationalistischen Charakter auf. Jedoch erblickt sie ihr Erziehungsziel keineswegs in der bloßen Ausbildung des Intellekts, sondern weit mehr in einer das gesamte Leben der menschlichen Psyche berücksichtigenden Erziehung des Willens, in harmonischer Heranbildung des sittlich religiösen Charakters.

Mit der Übernahme des augustinischen Ternars wird Vives zugleich vor der Einseitigkeit bewahrt, eine der drei seelischen Äußerungsformen als alleiniges psychisches Prinzip zu statuieren und seine Pädagogik bestimmen zu lassen. Vives huldigt weder einem krassen und einseitigen Voluntarismus, noch einem ausgesprochenen Intellektualismus. Denn in Anlehnung an Augustin und Duns Scotus bezeichnet er den Willen zwar als die Grundkraft der Seele, die den Vorrang vor dem Ver-

---

[1]) Wie *Kuypers* (Diss.) in seiner Darstellung nach einer anderen Richtung hin gezeigt hat.

stande hat, und die dem »Discursus rationis« unter Umständen befehlen kann, das Wahre und Gute zu suchen. Trotz dieser Autonomie besteht aber ein enges Verhältnis zwischen Willen und Intellekt, und insofern das Ziel des Willens, das erstrebenswerte Gute, vom Verstande gefunden wird, ist der Wille sogar vom Intellekt abhängig. Der Mensch wäre hinsichtlich der Betätigung seines Willens in Verlegenheit, wenn er nicht wüßte, was er zu wollen hätte. Diesem Mangel aber hilft, wie Vives erörtert, gerade die Intelligentia ab.[1])

Und sind seine zur Selbsttätigkeit und zum Selbstdenken in der Erziehung aufgestellten Ermahnungen auch die schon von der Genialität eines Sokrates entdeckten Erziehungsziele, so gebührt Vives der Ruhm, dieselben wieder nach langer Vergessenheit mit vollster Schärfe und in vollstem Umfange zur Geltung gebracht und dadurch in überaus befruchtender Weise auf die größten Geister der Folgezeit eingewirkt zu haben. Ähnlich wie etwa jenes Auge in dem sagenhaften Januskopfe, mit dem Vives in seiner Abhandlung über das Gedächtnis[2]) diese Funktion der Seele vergleicht, erscheint auf dem Gebiete der Pädagogik er uns selbst. Rückblickend in die Vergangenheit der heidnischen wie christlichen Welt, greifen seine Ideen gleich vorwärts strebenden Fühlern hinüber zu den Bildungen einer neuen, modernen Kulturwelt.

Wir können sein Bildungsideal nicht besser definieren, als wenn wir dessen Formulierung in seine eigenen Worte kleiden. Die Erziehung, so fordert Vives, rüste den Menschen aus »gegen den ewig währenden Kampf im Menschen, damit die Affekte nicht die Vernunft überwinden, und damit diese nicht den Leidenschaften zu stummem Dienste unterworfen wird. Daher muß man den ganzen Menschen inwendig und auswendig kennen; man muß wissen, wodurch inwendig in der Seele die

---

[1]) cf. An. 1 S. 34.
[2]) cf. De An. II, Op. II, S. 519.

Gedanken und Leidenschaften angeregt und vergrößert, sowie wodurch sie gehemmt und beschwichtigt werden. Das heißt für den Menschen ‚sich selbst erkennen', wozu uns schon ein alter Spruch auffordert.« [1])

Literatur.

Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera, in duos distincta tomos. Basileae 1555.

A. Lange, Artikel Vives in K. A. Schmids Encyklopädie des gesamt. Erziehgs.- u. Unterrichtsw., II. Aufl., Bd. 9, S. 776—851 (1887).

— — Geschichte des Materialismus und seine Bedeutung i. d. Gegenw. 2. Bd., 1873.

Th. Ziegler, Geschichte der Pädagogik, I. Aufl., 1895.

K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik, 3 Bde., 1877/80.

E. Dürr, Einführung in die Pädagogik, 1908.

M. Dessoir, Psychologie, ihre Geschichte. Reins encyklop. Handbuch der Pädag., II. Aufl., 1903—1910, Bd. X, S. 879 ff.

F. Jodl, Ethik in Reins Handb., Bd. 2, S. 627 ff.

Cl. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, i. Kultur d. Gegenwart, Teil I, Abt. V, S. 288 ff. (1909).

Fr. W. Foerster, Jugendlehre (1908).

— — Schule und Charakter, 1909.

Volkmer, Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, VIII. Aufl., 1900.

Willmann, Didaktik als Bildungslehre, 1889.

— — Aristoteles als Pädagog und Didaktiker, 1910.

W. Rein, Pädagogik in systematischer Darstellung, 2 Bde., 1902—06.

— — Grundriß der Ethik, 1906.

Fr. Paulsen, System der Ethik, 2 Bde., 1900.

J. Baumann, Wille und Charakter, 1905.

Th. Elsenhans, Charakterbildung, 1908.

[1]) cf. De Disc. II, l. V, Viv. Op. I, S. 511: »Affectiones contendant pro ratione audiri, ratio victa et oppressa obmutescat et serviat affectuum temeritati: haec est aeterna in homine militia . . . Quare noscendus est homo totus intus et foris: intus vero in animo affectus et mens; affectus quibus incitantur rebus vel augescunt, quibus contra cohibentur, sedantur, tolluntur: hoc demum est hominem seipsum nosse, quod veteri sapientiae monitu iubemur facere.«

O. Kirn, Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart, 1907.
E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft, I. Bd., 1906.
Joh. Fr. Herbarts Werke, Ed. Hartenstein, 1851.
K. Lange, Über Apperzeption, 1909.
Rud. Eisler, Wörterbuch der philosoph. Begriffe, 1910.
F. Kuypers, Artikel Vives in Reins encyklop. Handb.
J. Wichgram, Ausgewählte Schriften des J. L. Vives. Pädag. Klassiker, Ed. Lindner, Bd. XIV, 1883.
R. Heine, Ausgewählte pädagog. Schriften des J. L. Vives. Pädag. Bibl., K. Richter, 1881.
Fr. Kayser, J. L. Vives' pädagog. Schriften. Bibl. d. kath. Pädag., Bd. 8, Teil II (1896).
R. Pade, Die Affektenlehre des Vives. Diss., Münster 1893.
Th. Kater, J. L. Vives und seine Stellung zu Aristoteles. Diss., Erlangen 1908.
Fr. Kuypers, Vives in seiner Pädagogik. Diss., Kiel 1897.
G. Eulitz, Der Verkehr zwischen Vives und Budäus. Diss., Erlangen 1897.
G. Hoppe, Die Psychologie des Juan Luis Vives. Diss., Erlangen 1901.

Lebenslauf.

Der Verfasser vorliegender Abhandlung, Georg Siske (kath.), wurde am 25. November 1875 zu Langendorf, Kr. Gleiwitz, geboren. Nach dem Austritt aus der Volksschule seines Heimatsortes besuchte er das Königl. Gymnasium in Groß-Strehlitz, das er im September 1899 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Seit Oktober desselben Jahres studierte er in Breslau Theologie und Geschichte, bestand Juli 1902 das 2. theologische Examen in Breslau und setzte ebenda vom folgenden Semester ab seine Studien in Philosophie, Geschichte, Geographie und Deutsch fort. Vom 1. Oktober 1904 bis 1. Oktober 1905 genügte er seiner Militärpflicht als Einjährig-Freiwilliger. Darauf unterbrach er seine Studien längere Zeit und war als Hauslehrer, als Lehrer am Pädagogium in B.-Meinberg i. L. und in Lage i. L., in Luzern (Schweiz) und an der höheren Knabenschule in Trebnitz i. Schl. bis Ostern 1909 tätig. Die beiden nächsten Semester war er noch einmal in Breslau immatrikuliert und bestand ebenda im Wintersemester 1910/11 die Prüfung für das höhere Lehramt. Vom 1. April 1911 ab ist er als Seminarkandidat dem Königl. Gymnasium zu Gleiwitz überwiesen.